LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento52semi

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 26 1986
THEOLOGICAL SEMINARY

vida y pensamiento

Vol. 5, No. 2, 1985
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

VIDA Y PENSAMIENTO es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Junta editorial: Comisión de publicaciones del SBL
Directora: Irene W. de Foulkes

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales

Apartado 901
1000— San José, Costa Rica

205

Vida y Pensamiento (julio-diciembre 1985, Vol. 5, No. 2) San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1985.

60 p.

1.t
1. Teología - revista

Presentación

En una institución de educación teológica como el Seminario Bíblico, priva el criterio de que sus publicaciones deben ostentar una orientación pedagógica. Al mismo tiempo que reconocemos que todo artículo bíblico-teológico, histórico o pastoral contribuye al proceso auto-educativo del lector, deseamos aportar también a procesos educativos a través de los lectores, dentro de sus comunidades cristianas. En este número, dos escritores, Rubén Lores y Fernando Cascante, ofrecen a los lectores un instrumento para ese fin. Ustedes nos podrán decir si han acertado en su esfuerzo.

El Rev. Rubén Lores presentó por primera vez su ponencia sobre la humanización en una consulta sobre el futuro de la misión cristiana auspiciada conjuntamente por IDOC y el Centro de estudios misionológicos de Ventnor, Nueva Jersey, en el año 1974. Aunque han pasado más de 10 años desde que nuestro colega hizo este aporte desde la perspectiva del tercer mundo en aquel ambiente ecuménico, vemos que sólo en tiempos recientes la iglesia evangélica en América Latina empieza a asumir conscientemente como parte de su misión, una acción responsable en medio de la historia humana. Como un estímulo al diálogo intraeclesial tan necesario para comprender la vida y la misión de las iglesias en nuestros países latinoamericanos, don Rubén provee una guía de preguntas que podrán ser útiles en las congregaciones locales.

Fernando Cascante sabe como educador que la enseñanza deberá ser participativa y el aprendizaje socializado. La urgente tarea de mejorar la educación cristiana en las iglesias evangélicas de América Latina será emprendida sólo cuando los mismos involucrados, sobre todo los maestros de la escuela dominical, tomen conciencia de esta necesidad al examinar críticamente su propio trabajo. Para orientar al pastor o al encargado de educación cristiana en ese examen crítico junto con los maestros, el Prof. Cascante propone un sencillo cuestionario, modificable y adaptable, con la esperanza de generar procesos renovadores y re-orientadores en la educación cristiana de una iglesia.

El medio en que se desenvuelve la vida de la iglesia evoca de sus miembros diversas comprensiones de su propio rol y del rol de la iglesia en la sociedad. Andrés Opazo recoge dos categorías bíblicas –el sacerdote y el profeta– con las cuales se puede percibir y evaluar comportamientos a veces contradictorios que reclaman representar el auténtico rol de la religión en la sociedad. Para darnos cuenta del juego de estas fuerzas distintas no sólo en épocas bíblicas sino a través de los 20 siglos del cristianismo, Arturo Piedra recalca la importancia que tiene para los cristianos el estudio de la historia de la iglesia. Sobre todo en el ambiente evangélico latinoamericano, mayoritariamente inconsciente de sus raíces históricas e incapaz de evaluar su presente histórico, la exhortación del Prof. Piedra señala pistas para la investigación y para la acción en las congregaciones, que el lector podrá asumir de acuerdo con las circunstancias particulares de su grupo.

Pero no todo es análisis estructurado o comunicación por discurso lógico. Descuidamos a menudo esa otra y más profunda comunicación que se logra a través de la expresión artística. Prevalece en nuestra común experiencia evangélica latinoamericana cierta reticencia frente a las formas de expresión que incorporan los sentidos y las emociones, superando así la intelectualización de una fe que debe ser vivida y comunicada con todo el ser. Se ha querido incluir en este número de Vida y Pensamiento dos poesías que, al integrar y desarrollar los recursos emotivos inherentes en el lenguaje humano, nos envuelven íntimamente en su reflexión sobre la Santa Cena.

Aprovechamos este espacio también para anunciar que los próximos números de Vida y Pensamiento, correspondientes al Volumen 6 (1986), se dedicarán a los siguientes temas: Justificación y Justicia, en el número 1; La mujer, sujeto teológico y pastoral, en el número 2.

La Directora

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Lectura de la Biblia en clave liberadora

Victorio Araya Guillén

La Biblia nos narra una historia, una historia de salvación. Pero es más que una simple narración de hechos históricos salvíficos en otros tiempos. Esa historia testifica la acción liberadora de Dios *en el presente,* en nuestro hoy cronológico. La Biblia contiene un mensaje liberador para nuestra concreta situación histórica. En nombre de lo bíblico, desafortunadamente, no siempre escuchamos hoy el mensaje liberador de la Biblia, sino todo lo contrario. En un periódico de Costa Rica, un predicador, citando (al estilo tan usual de los textos de prueba) varios pasajes sacados arbitrariamente de la Biblia[1] , amenazaba al pueblo de Nicaragua con fuego del cielo si su actual gobierno no rompía relaciones, antes de un mes, con la Comunidad Económica Europea, el Parlamento Europeo y la Unión Soviética. Esta clara manipulación del texto bíblico es ciertamente un ejemplo extremo, pero nos señala dos cosas: por un lado, ilustra un tipo de lectura de la Biblia que contradice su mensaje liberador de vida, justicia y esperanza; por el otro lado, apunta al "caos exegético" en que nos encontramos, caos que apunta a un problema fundamentalmente hermenéutico. Existe una sola Biblia, una sola historia de salvación. En la gesta salvadora de Dios no hay ningún desdoblamiento esquizofrénico. El Dr. Juan Stam, en un excelente artículo sobre "hermenéutica evangélica contextual", ha señalado:

> En medio de la convulsionada situación centroamericana, no cabe duda que la iglesia –tanto evangélicos como católicos, cada cual a su manera– está sumergida en una profunda crisis teológica, que es fundamentalmente hermenéutica. El déficit hermenéutico del fundamentalismo norteamericano ha conducido, bajo las circunstancias complejas y conflictivas de hoy, a un caos exegético. Es alarmante, no sólo el abuso que a cada momento se hace de las Escrituras, sino la casi total desorientación de amplios sectores evangélicos en cuanto a los más mínimos criterios de sana interpretación de la Palabra de Dios. A partir de la teoría de una lectura neutral, apolítica y ahistórica de la Biblia, se van produciendo cada día las más distorsionantes interpretaciones de las Escrituras.[2]

El propósito de las siguientes reflexiones se inscribe como un esfuerzo por exponer y clarificar mínimamente (el tema es amplio y complejo) algunos aspectos comprendidos en la práctica eclesial de lectura de la Biblia en clave liberadora, desde la óptica del pobre, como un signo del Espíritu y una renovada fidelidad al Señor de la historia.

Profesor en el Seminario Bíblico durante 20 años, el Dr. Araya ha desarrollado el tema de este artículo tanto en las aulas del Seminario y la Universidad Nacional, como en el nuevo módulo de PRODIADIS, "La hermenéutica bíblica desde una óptica liberadora.

Conviene entender "la lógica" o "manera de leer" que preside este esfuerzo eclesial. La palabra hermenéutica, como todas nuestras grandes palabras, proviene del griego, del verbo *hermeneuein* que significa a la vez, "expresar", "explicar", "interpretar", "traducir". En sentido amplio, la hermenéutica es todo eso. Se la ha conocido como la "ciencia de la interpretación" o "el arte de comprender las expresiones escritas de la vida". En la tarea teológica el ejercicio hermenéutico adquiere un sentido más específico: refiere a la *permanente* tarea de interpretar la Palabra de Dios, vale decir, el esfuerzo por alcanzar su sentido, la verdad que ella contiene para nosotros hoy. Teológicamente hablando, la hermenéutica no es una "técnica", o "arte" que dispone de unos instrumentos perfectamente listos que sólo hay que aplicar mecánicamente y ya tenemos el resultado.

La tarea hermenéutica debe ser vista como un esfuerzo que se ubica dentro del espacio posible de una *búsqueda*. No hay, pues, eruditos o "técnicos". Lo que podemos hacer es compartir el resultado de nuestra búsqueda, el cómo comprendemos lo que Dios nos dice, cómo interpretamos la Biblia, y cuáles son nuestros puntos de vista, nuestra ubicación frente al texto, nuestra particular situación histórico-cultural, nuestras opciones sociales. Lo anterior apunta a la imperiosa necesidad –por eso hablamos de tarea permanente– de que la comunidad de fe vaya elaborando sus propias maneras, sus propios caminos, sus propios instrumentos de lectura, reconociendo sus alcances siempre limitados y relativos al contexto en que se elaboran y utilizan, pues en última instancia lo que está en juego es la obediencia responsable de la fe.

1. Sentido de hermenéutica desde la óptica de la liberación

1.1 En el acto germinal de la tarea de lectura de la Biblia se localiza una profunda experiencia espiritual: la fe es vivida y celebrada *desde el, a partir del*, compromiso cristiano con los oprimidos de nuestro continente. En esta lectura creyente, histórica y eclesial, el compromiso histórico-político de la fe se articula como un elemento fundamental. Es importante tener presente que lo que ha llevado a una nueva lectura de la Biblia es la experiencia histórica de un compromiso de amor liberador, y no la aplicación de un principio hermenéutico teórico a la Palabra de Dios. Es la Escritura, aceptada por la fe, pero encarnada históricamente en una experiencia concreta de amor y justicia. No se trata por consiguiente de una moda. Ni es la "aplicación" de una refinada técnica hermenéutica a la lectura de la Biblia, técnica nacida de la erudición teológica o de las ciencias bíblicas surgida en los países dominantes del mundo noratlántico. Por el contrario, la exigencia de re-leer la Biblia nos viene desde el reverso de la historia, desde una opción de solidaridad real y activa con los "no-persona", los "sin historia". Las mayorías empobrecidas de nuestro continente que luchan por el derecho fundamental a la vida han desafiado nuestra agenda teológica y su necesaria mediación hermenéutica.

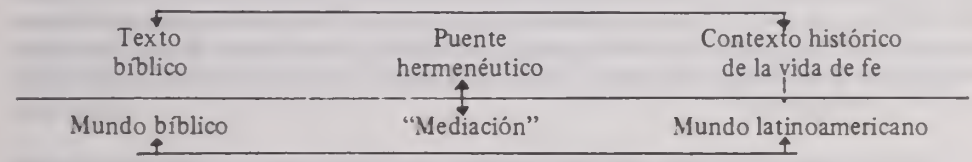
1.2 El compromiso de la fe y su ubicación en el mundo de los oprimidos, que luchan activamente por romper las cadenas de su opresión anti-vida, conduce al replanteamiento de nuestra manera tradicional o devocional de leer la Biblia.

Por esta razón la hermenéutica en perspectiva liberadora insiste en la recuperación histórica de todo el mensaje bíblico, alejándolo de la abstracción universalista, del a-historicismo y de toda conceptualización intemporal. "Sólo recuperando su dimensión histórica (tanto específica desde la cual nació, como en su relación esencial con la historia de los hombres) se puede mantener su carácter

y función profética, subversiva y provocadora de la originalidad cristiana. Sólo recuperando esta dimensión histórica se puede mantener el campo en el cual el mensaje bíblico queda válido para la reflexión y la acción"[3]. Cuando la lectura de la Biblia toma en cuenta los procesos históricos, se torna en una lectura profética del tiempo, latinoamericano en nuestro caso. "Dice" la Palabra del Señor en la palabra de todos los días. La Biblia no es un mensaje salvífico de un Dios a-histórico a un hombre aislado. En la Biblia el plano de lo histórico siempre está presente como una dimensión esencial. Ella nos narra una *historia* de salvación, esto es, describe la acción salvadora del amor de Dios en la historia, nunca al margen o sin pasar por ella. Por ello la comprensión de su mensaje no puede ser deshistorizada. El mensaje necesita del contexto histórico como de algo vital para ser comprendido, descifrado y, sobre todo, vivido en la fuerza del Espíritu, en el marco de las exigencias del Reino de Dios.

2. La mediación hermenéutica

En este momento es necesario decir una palabra sobre la mediación hermenéutica. Comenzamos tratando de clarificar la noción un tanto extraña de "mediación". Un esquema nos puede ayudar en esa tarea:



La comunidad de fe, en su tarea de anunciar la Palabra de Dios, se mueve entre dos ámbitos: *el mundo bíblico* y, en nuestro caso, *el mundo latinoamericano.* Ambos mundos tienen su propia identidad: el texto no es el contexto, ni el contexto es el texto. No obstante, es necesario relacionar ambos. Esa es la tarea profética de la comunidad de fe: amarrar la palabra de Dios con la situación que vivimos hoy. De ahí la centralidad de la *mediación* hermenéutica. No basta leer la Biblia (palabra por palabra), por importarte que sea esa lectura. Es necesario dar un paso más (que siempre se da, aunque no se esté consciente de ello), esto es: abocarnos a la tarea permanente de interpretar la Palabra de Dios que, como ya lo hemos dicho, es el esfuerzo humano (humano y por tanto limitado) por alcanzar hoy (en nuestro contexto específico) su sentido; la verdad que en ella Dios por su Espíritu ha revelado para nosotros.

Pretender anunciar la Palabra salvadora de Dios en nuestra situación histórica, sin recurrir al "puente hermenéutico" o negándolo explícitamente, en aras del anuncio de un "evangelio, tal cual está en la Biblia", es una ingenuidad metodológica tal, que en la práctica produce un efecto totalmente contrario al deseado, en la medida en que se termina identificando en la predicación, la palabra humana con la Palabra de Dios. En lugar de anunciar el evangelio del Reino y sus exigencias, el predicador o el teólogo, por su ingenuidad hermenéutica, se convierte, en nombre de lo "bíblico", en un inconsciente portavoz de sentimientos, valores, experiencias e ideas contrarias al mensaje liberador de la Biblia.[4]

3. Punto de partida

Al explicarnos la mediación hermenéutica, no como ejercicio académico sino como exigencia de la obediencia de la fe ante el desafío de la irrupción histórica de los pobres en la iglesia y en la sociedad, nos enfrentamos a preguntas que, en sí mismas, constituyen la base de nuestra discusión hermenéutica: ¿Cómo leer la Biblia –norma de fe y conducta del creyente– *desde* la realidad histórica de este mundo de pobreza? Esta cruda realidad ¿dice algo a la manera como hemos leído la Biblia? ¿Qué dice la Biblia como palabra salvadora de Dios a nuestra realidad? ¿Cómo leer la Biblia en nuestra situación histórica caracterizada por la violencia estructural anti-vida, por una dominación en la cual diaria y sistemáticamente grandes mayorías son privadas del más elemental derecho a la vida y a los medios materiales para gozarla? ¿Cómo leer la Biblia de tal manera que su palabra viva nos mueva a un discipulado obediente y radical, que nos inspire y movilice al interior del mundo histórico conflictivo? ¿Cómo leer la Biblia para que nos guíe a la construcción de una historia más humana y una sociedad que genere relaciones de mayor fraternidad, participación y justicia y por ende más cercana a los valores del Reino de Dios?

Las respuestas a estas preguntas no son evidentes por sí mismas, ni mecánicas. Exigen que el creyente se someta a las mediaciones del análisis histórico (ciencias sociales) y del análisis bíblico (ciencias bíblicas), a fin de articular de manera coherente una teología que ilumine eficazmente nuestra realidad histórica a la luz de la Palabra de Dios. ¿Qué es lo que Dios nos dice (plano de la fe) desde la situación histórica del pobre (plano de la racionalidad histórica y social)? Y, ¿cómo iluminar la lectura de la Biblia desde la realidad histórica del pobre? ¿Es aceptable cualquier lectura de la Biblia? O, ¿hay formas de leerla que serán siempre desautorizadas por la misma Biblia, en la medida en que van contra su intención principal y fundamental?

En las páginas que siguen asumimos la tarea de explicitar algo de lo mucho que estas preguntas suponen. Juzgamos que hoy nos encontramos en una "segunda Reforma" con respecto a la lectura de la Biblia, en el sentido de rescate de la soberana libertad de la Palabra de Dios para decir en nuestra situación histórica (*hoy cronológico*) lo que es auténticamente liberador (*hoy kairológico* = e. d. la acción salvadora de Dios). Sólo esta lectura nos permitirá corresponder a su Palabra, siempre exigente, con una creativa y renovada obediencia de fe.

Una primera palabra sobre el "círculo hermenéutico".[5] La figura del "círculo" referida a la hermenéutica de la teología en clave de liberación puede dar la impresión de que se trata de un círculo en el que todos los puntos tienen igual valor. La Palabra de Dios, siempre normativa, y nuestra situación *no* son realidades idénticas. Aunque la Palabra de Dios nunca se ha dado al margen de la situación histórica, el *logos* de Dios se ha hecho historia. Ni palabras sin historia (reduccionismo religioso), ni historia sin Palabra (reduccionismo historicista). Parafraseando un viejo principio de la hermenéutica, podemos decir que "el texto (bíblico) leído sin referencia al contexto (situación histórica) se convierte en un pretexto". Es más apropiado hablar, con Georges Casalis,[6] de una "circulación hermenéutica" en la que es posible distinguir, en circulación simultánea que los entrelaza y fecunda mutuamente, los siguientes pasos: de la situación del pobre a la Palabra y de la Palabra a la situación del pobre; de la historia a la fe y de la fe a la historia.

Lo anterior nos lleva a la siguiente explicación que va desde la ubicación social del lector de la Biblia hasta el plano de la praxis-obediencia, pasando por el necesario discernimiento en la práctica de la lectura de la Biblia, el discernimiento de las preguntas que sur-

gen de la situación y el discernimiento de la historia salvífica en esa misma situación.[7]

Ubicación social del lector

¿Desde dónde leemos la Biblia? ¿Cuál es nuestra opción fundamental? ¿Partimos de una opción por el pobre? Nuestra interpretación de la Biblia debe ser examinada respecto a la praxis de la cual se origina y de la cual es reflejo.

Una lectura de la Biblia que no tome conciencia de estos condicionamientos y pretenda ser una lectura objetivamente bíblica, científica, creyente, por su ingenuidad metodológica y epistemológica tarde o temprano será reabsorbida por los mecanismos mas profundos de la opresión. En vez de pasar del borrador al limpio la Palabra de Dios, tal lectura será un inconsciente portavoz de las experiencias e ideas de las clases y grupos dominantes en el seno de la sociedad. Cada vez estamos más convencidos de que toda imparcialidad confesada es signo de una parcialidad asumida consciente o inconscientemente en el mismo punto de partida.

Lectura crítico-liberadora de la usual práctica eclesial de la lectura de la Biblia

¿Hasta qué punto hemos pasado por alto el gran tema bíblico del pobre? ¿No es cierto que la manera cómo lo hemos leído termina –sin pretenderlo explícitamente– legitimando como natural la situación del pobre cuando precisamente la Biblia exige que esta situación sea transformada? Por ejemplo, en referencia al tema de Dios, ¿nos preguntamos cuál y cómo es la verdadera imagen de Dios que nos presenta la Biblia? ¿Si es un Dios de la resignación o un Dios liberador que ama la justicia y establece el derecho de los pequeños y oprimidos?[8]

El discernimiento de las preguntas más pertinentes a partir de la situación histórica del pobre.

La lectura liberadora de la Biblia, esto es, aquella lectura que está más interesada *en ser liberadora* (método) que en hablar de la liberación (tema) es una lectura con una apoyatura decisiva en preguntas que surgen del presente. Esto supone una comunidad eclesial con gran sensibilidad hacia los desafíos prioritarios de la historia, en atención permanente a los "signos de los tiempos".

Cada época tiene sus propias preguntas y problemas, y desde ellas lee y relee la Escritura. Hasta el momento en Latinoamérica hemos brindado más atención a *determinadas perspectivas bíblicas* por cuanto responden mejor a nuestra específica situación. Es así como desde el principio algunos puntos se han hecho reveladores: la identificación de Cristo en el pobre (el texto de Mt. 25); el tema de Exodo-liberación; la unidad de la historia (creación, salvación, salvación y promesas escatológicas)[9] la fe que actúa por el amor; la opción de Jesús por los "desclasados" de su tiempo; el sentido conflictivo de la práctica mesiánica liberadora de Jesús; el anuncio del Reino, y otros.

Discernimiento histórico-salvífico de la situación histórica y social del pobre (de la historia a la fe, de la fe a la historia).

A la luz de la historia de los hechos fundadores y generadores de la fe y sus paradigmas fundamentales (vida, justicia, pecado, idolatría, fraternidad, reconciliación, salvación), "juzgamos", "interpretamos", la situación, la realidad histórica del pobre. Esta realidad

¿evidencia la acogida del plan liberador de Dios (*Mysterium liberationis*) o la negación de la voluntad de Dios (*Mysterium iniquitatis*)?

Por la iluminación de la Palabra, aceptada por la fe; ha surgido en un primer momento la "indignación ético-profética" ante la realidad cruda del pobre. ¡Esta situación es la negación de la voluntad de Dios! La creación de Dios está amenazada y desvirtuada. Para la Biblia la situación de despojo y opresión del pobre es una situación de pecado.[10]

Praxis-obediencia

La lectura de la Biblia y la exigente mediación del "puente hermenéutico" no se plantea tanto en el plano cognoscitivo (comprensión/interpretación) como en el plano de *praxis* y *obediencia* de la fe que, informada por el amor (que es una práctica y no una teoría), se hace fe verdadera. Se trata de leer la Biblia de tal manera que de ella brote, por la fuerza inspiradora del Espíritu, su Palabra viva y eficaz que nos mueve al interior de la historia conflictiva, en la dirección de una praxis hacia la justicia del Reino.[11] Desde la solidaridad con el pobre hemos re-descubierto el mensaje liberador de la Biblia para las opresiones de nuestro tiempo. La Biblia produce una profunda percepción de la situación del pobre y nos ayuda a situarnos plenamente dentro de la realidad conflictiva en una práctica solidaria de ayuda que brota de la fe.

4. Síntesis de los aspectos fundamentales

4.1 La tarea de toda teología que busque ser históricamente significativa, no es teológica a secas sino *hermenéutica*. De ahí la centralidad del problema hermenéutico para la teología liberadora como esfuerzo por interpretar la Palabra de Dios en un contexto histórico específico.

4.2 La tarea hemenéutica a su vez *no* es un problema "puramente" teológico. Conlleva, está ligado a, una serie de mediaciones necesarias: depende de *nuestra práctica histórico-eclesial*, es decir, depende del *desde dónde* nos ubicamos para leer la Biblia e interpretarla. No existe, por tanto, una lectura de la Biblia "objetiva", "neutral", siempre está comprometida con algo. Siempre hay un punto de partida y una determinada ubicación social del lector. De ahí la urgencia de discernir estas mediaciones y condicionamientos, a fin de rescatar la soberana libertad de la Palabra de Dios, para poder decir lo que es creadoramente liberador en cada situación.

4.3 La tarea hermenéutica no tiene por tanto una autonomía propia, no puede quedar reducida a una esfera aislada, sin referencia a las contradicciones reales de la historia y la toma de decisión frente a ellas. Es importante tomar conciencia de los condicionamientos propios del acto hermenéutico, propios de todo acto de búsqueda humana: condicionamientos eclesiales, pero también históricos, políticos, ideológicos y de clase social.

4.4 La tarea hermenéutica exige la mediación de un trabajo interdisciplinario por el cual el teólogo y la comunidad de fe se abre a la voz de las ciencias humanas, especialmente las sociales (económico-políticas). Este aporte –con las limitaciones propias de lo humano– concede una postura de mayor lucidez histórica, más criticidad e instrumentalidad análítica, imprescindible para una encarnación histórica y eficaz del amor.

4.5 En la tarea hermenéutica es fundamental el papel de la praxis eclesial solidaria de amor y justicia en pro de la vida de los oprimidos del continente y los de todo el mundo. Para el creyente del tercer mundo no hay encuentro con la Palabra de Dios sin la decisión de caminar hacia las metas liberadoras de la historia. Esto es lo que significa que la teología liberadora parte de la *praxis de la fe*. Desde esta experiencia histórica de identificación con los oprimidos, sospecha y rechaza todo tipo de exégesis, teología o proyecto hermenéutico que se niegue o no sepa dar razón de las causas históricas de la opresión anti-vida que sufren las mayorías.

4.6 Dios continúa hablando por su Espíritu de vida presente en la historia. La historia de América Latina *no* es un gran silencio de Dios. Desde ella Dios nos dice su Palabra novedosa que es siempre "viva y eficaz" (Hebreos 4:12) y nos convoca a las tareas del Reino. A pesar de nuestras dudas y limitaciones, el Señor de la Historia nos ha prometido el Espíritu que nos conduce a toda verdad, si le seguimos en un camino de obediencia de la fe.

5. Biblia y Liberación

Iniciamos nuestra reflexión aludiendo a una manera de leer la Biblia que va contra el mensaje liberador de la Biblia. Finalizamos bosquejando algunas pistas para avanzar en la lectura de la Biblia en clave liberadora. La brevedad de su formulación invita a su profundización y mejor explicitación.

Comenzamos señalando con palabras de José Míguez Bonino que el término "liberación que encuentra un uso múltiple en el vocabulario de la economía, de la sociología, de la física, de la química, del derecho y la política, con diversos términos y manifestaciones, aparece frecuentemente en la Biblia.[12]

a. "Liberador" (o "redentor", que es en la mayoría de los casos equivalente), es uno de los títulos más frecuentes, empleados para *caracterizar a Dios*. Tal cosa se comprende si, como nos lo dicen los estudiosos de la Biblia, la conciencia religiosa de Israel como pueblo se forma en torno a la experiencia histórica del éxodo, la liberación de la esclavitud de Egipto. (Ex. 3:8; 6.6).

b. La *memoria* de esa liberación preside la existencia histórica del pueblo y se constituye en la garantía de que Dios no consentirá su avasallamiento, sino que se afirmará como su libertador (Neh. 9:9-10, 26-28, 32-37). Esta seguridad se transforma en una puerta abierta *al futuro*. Pero no se trata solamente de una libertad externa (emancipación); la ley que rija la vida del pueblo de Israel debe expresar claramente el mismo carácter de redención.[13]

c. La *tierra* (mediación material de la vida) es de Dios y no puede ser permanentemente enajenada; por eso se preve en las leyes del jubileo su periódica "liberación": la anulación de la acumulación, la enajenación o el despojo que la función económica pueda haber creado (Lev. 25).

d. La misma limitación se impone a la institución de *la esclavitud* (Ex. 21:1-2). Estas y otras leyes que podrían citarse reflejan, en realidad, un hecho más profundo: *Dios se constituye en el liberador, en el redentor de los débiles y los oprimidos*, cuya figura y símbolo son: el extranjero, la viuda y el huérfano –la trilogía

bíblica por excelencia; Salmo 146. (Ex. 21.21-24).

e. Es sobre esta base que los profetas anuncian el *juicio divino* sobre quienes oprimen a los desvalidos (Is. 1.17; Is. 58 (ayuno que agrada a Dios); Zac. 7.7-14; Jer. 22:1-5), Es el mensaje de Amós 2.6-16. Hacer justicia al pobre es la condición de un culto auténtico a Dios según los profetas. Ser fiel es establecer la justicia y el derecho implicado en la acción de Dios que libra al oprimido.

f. Los Salmos expresan igualmente *la queja* y *la confianza* de quienes no tienen otro liberador que Yahvé. (Sal. 10.12-14; 17-18; 68.5-6; 83.3; 146.5-9).[15]

g. Cuando Israel incorporó su esperanza en la figura del Ungido, *el Mesías,* éste es aguardado como el Liberadora aunque de diversas maneras (1 Sam. 2.1-10; Is. 61.1-2).

h. El Nuevo Testamento, lejos de rechazar esta esperanza, la asume en *la proclamación de Jesucristo.* Así Jesús es recibido por Zacarías y María como el Liberador anunciado (Lc. 2.46-55, 68-79).[16]

i. Jesús de Nazaret mismo toma sobre sí *el programa de liberación* anunciando por el profeta Isaías (Lc. 4.18-19; Mt. 11:1-6) y de la gente necesitada y empobrecida una atención preferencial.

j. El anuncio por Jesús de *las buenas nuevas del Reino.* El Evangelio de S. Mateo (9.35-36) dice que "Jesús recorría todas las ciudades y los pueblos. Enseñaba en en las sinagogas, proclamaba las Buenas Nuevas del Reino y sanaba."[17]

k. La centralidad de Mateo 25.[18]

l. *La conflictividad del ministerio de Jesús:* Jesús por anunciar el Reino y al Dios de la vida se enfrenta el legalismo judío y la religión oficial (Teocracia judía expresada en la ley y el templo).[19]

ll. Las duras palabras de Jesús al *poderoso, al satisfecho,* al que *confía en su riqueza* (Lucas 6.24 y Mateo 19.23). Jesús no rechaza al rico, lo reta a la conversión, *al seguimiento del Dios del Reino.* Denuncia la *idolatría* (Lucas 16.13).[20]

m. En la muerte y resurrección de Jesucristo, un nuevo mundo ha hecho irrupción, una *nueva edad* ha sido inaugurada, colocada bajo la señal de la liberación – del mundo, del pecado, de la muerte, de la Ley – que ha de consumarse en la Parusía del Señor. El cristiano es "llamado a la libertad" (Gal. 5.1-13), una libertad que es a la vez anticipo de la definitiva, y acicate para una vida nueva (Rom. 8: 15-17), una liberación que toda la creación anhela y aguarda. (vs. 22).

n. La enseñanza en la iglesia primitiva sobre la *justicia social* (Santiago 2.6-9; 5.6).

ñ. El *mensaje de esperanza* del Apocalipsis; el tiempo final del proyecto salvador de Dios para toda la creación; la irrupción del nuevo cielo y la nueva tierra donde morará la justicia.

NOTAS:

1. Los textos en cuestión son: Primera (o tercera) Reyes 17; San Mateo 17; Santiago 1.7; San Lucas 1:16-17; Zacarías 4; Malaquías 4; Apocalipsis 11:4. *La Prensa Libre* (17/12/84).

2. "La Biblia, el lector y su contexto histórico", *Boletín Teológico* Nos. 10-11 (1983), pp. 29-30.

3. Raúl Vidales, *Desde la tradición de los pobres* (México, D.F.: CRT, 1978), p. 35.

4. Cp. Leonardo Boff, "El mensaje liberador de la Biblia para las opresiones de nuestro tiempo, en *La fe en la periferia del mundo* (El caminar de la Iglesia con los oprimidos). (Santander: Sal Terrae, 1981), pp. 49-66.

5. Cp. Juan Stam, *op. cit.*, pp. 46-63.

6. *Las buenas ideas no caen del cielo* (San José, EDUCA, 1979), p. 71.

7. Cp. Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Libertad y liberación* (Salamanca: Sígueme, 1982), pp. 22-24.

8. "El despreciado de este mundo, ese es el preferido de Dios. Así de simple y de difícil de captar para una mentalidad que todo lo juzga en base a méritos y deméritos". Gustavo Gutiérrez, "Gratuidad y revelación", en *Páginas*, Vol. X, No. 67 (Enero de 1985), p. 51. Para una ampliación de esa idea cf. V. Araya, *El Dios de los pobres* (San José: SBL/DEI, 1983).

9. Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1972), pp. 199-226.

10. Cf. Elsa Tamez, *La opresión en la teología bíblica* (San José: SBL/DEI, 1979).

11. Cf. José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia.* (Salamanca: Sígueme, 1972), pp. 115-116, 130.

12. José Míguez Bonino, "Teología y Liberación" en *Fichas de Isal*, Año III, Vol. 3. No. 26 (1970), p. 2.

13. "Si la fe bíblica es histórica, la memoria es importante. Se trata de la evocación de hechos históricos pasados para traer a la memoria la acción liberadora de Yahvé en el presente (Dt. 5,3). La alianza ha sido hecha hoy, no es un hecho fijado en el pasado. Pero la fe bíblica además de memoria es libertad, *apertura al futuro.* La evocación de la gesta liberadora de Yahvé no es nostalgia de tiempos idos. (. . .) El futuro es tarea. La memoria aparece así como condición de una libertad creadora. La fe de Israel se mueve en esa dialéctica de memoria y libertad". Gustavo Gutiérrez, "Revelación y anuncio de Dios en la historia", en *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca; Sígueme, 1982), pp. 21-22.

14. Cp. V. Araya *op. cit.*, pp. 114-116.

15. Cp. Tomás Hanks, *Salmos de liberación y reconstrucción* (San José: SEBILA/PRODIADIS, 1983).

16. Cp. Carlos Escudero Freire, *Devolver el evangelio a los pobres: a propósito de Lc. 1-2* (Salamanca: Sígueme, 1978).

17. Cp. Jon Sobrino, "Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión" en *Jesús en América Latina* (Santander: Sal Terrae, 1982), pp. 131-155.

18. Cp. el exhaustivo estudio de este pasaje ofrecido por Xabier Pikaza en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Salamanca: Sígueme, 1984).

19. Cp. V. Araya, *op. cit.*, pp. 154-160.

20. Cp. Julio de Santa Ana *El desafío de los pobres a la iglesia* (San José: DEI, 1985), pp. 41-50.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La contribución de los cristianos al proceso de humanización

Rubén Lores

Introducción

Desde hace algunos años el término "humanización" ha estado ocupando la atención de muchos cristianos ubicados en muy diversos campos del espectro teológico. Para los propósitos de este ensayo defino la humanización como el proceso histórico en el cual, a través de la intervención de Dios en la historia y la acción humana responsable, se procura el desarrollo pleno de la humanidad y de la sociedad de acuerdo con los propósitos de Dios en Jesucristo.

El título ya indica algunas de mis presuposiciones. Enfoco el tema de la humanización por dos razones: 1) la responsabilidad humana en la historia tiene una importancia decisiva. 2) la humanización es un concepto orientado a la acción; tiene que ver con acciones históricas concretas. Puede ser cierto que la irrupción en el mundo de un "nuevo humanismo" es parcialmente responsable del interés de los cristianos por el uso del término humanización con un significado teológico y consecuentemente en relación con la acción cristiana. Esto no es nada nuevo en la teología cristiana. Por lo tanto, no debe ser considerado más peligroso o inapropiado que el continuo uso de términos que los cristianos hemos tomado prestados de la filosofía griega, tales como naturaleza, substancia, y muchos otros.

En nuestros días la importancia del ser humano, en cuanto tal, se reconoce prácticamente en todas las disciplinas (antropología, psicología, teología). La teología cristiana no puede darse el lujo de ignorar la importancia del desafío que este nuevo entendimiento del ser humano nos presenta, como tampoco puede ignorar los desafíos que las potencialidades del género humano plantean ante los conceptos tradicionales del ser humano y de su papel en la historia humana.

Este ensayo tiene que ver con el *proceso* de humanización porque independientemente de nuestra particular concepción de la naturaleza humana, es muy evidente que el ser humano es parte del proceso histórico del cual él mismo es el centro.

Mientras que en el pasado tanto la filosofía como la teología han afirmado la perfectibilidad del hombre, hay hoy día un mayor entendimiento de las fuerzas sociales, desata-

---

El licenciado Rubén Lores, rector del Seminario Bíblico de 1971 a 1973, más recientemente ha sido director del Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS). Como pastor, evangelista, misionero y profesor, ha dado más de 45 años de servicio a la misión de Dios en el mundo.

das por los mismos seres humanos, que afectan el proceso por el cual el ser humano y la sociedad pueden lograr aquel grado de perfección, que creamos alcanzable.

Presuponemos también que el proceso de humanización se está llevando a cabo en el curso de la historia general que está bajo la soberanía de Dios, pero que no se circunscribe ni es determinada por el pueblo creyente o la iglesia. De hecho, aunque los cristianos contribuyan o no a este proceso, el proceso de humanización sigue adelante. A este proceso el cristiano puede hacer *una* contribución. Para mí esto significa por lo menos tres cosas: 1) El cristiano puede declararse en "huelga social"[1] y por lo tanto participa sólo indirectamente en este proceso. 2) Los cristianos pueden participar con diversos grados de involucramiento como cualquier no cristiano lo haría. Por lo tanto la calidad de la participación será determinada por los mismos criterios que utilizaría cualquier otro ciudadano. 3) El cristiano comprometido tiene la responsabilidad y la capacidad de participar con los recursos de su fe y los de la comunidad de fe.

No es mi intención tratar aquí las controversias que se han desarrollado alrededor de la pregunta sobre si la misión de la iglesia es la conversión o la humanización, la proclamación o el servicio, cambiar las estructuras de la sociedad o la evangelización y el establecimiento de iglesias, y demás temas similares. Para mí esta no es una cuestión de "o lo uno o lo otro". Estas tareas no son alternativas que se excluyen mutuamente. Ellas son, de hecho, imperativos complementarios de la misión. Hay efectivamente presuposiciones teológicas que dan base para énfasis separados sobre estas alternativas, pero la teología por sí sola no determina nuestras concepciones de la misión de la iglesia ni del papel del cristiano en el mundo de hoy. Desde la misma perspectiva teológica hay personas que mantienen puntos de vista muy diferentes en estos asuntos. Ambos, los liberales y los conservadores, los católicos y los protestantes, creyentes y no creyentes, son capaces de actuar humanamente e inhumanamente.

Contexto general

El humanismo ha sido definido como la creencia en la unidad de la raza humana y en el potencial del ser humano para perfeccionarse a sí mismo por sus propios esfuerzos. "Todos los humanistas", dice Erich Fromm, "han compartido la creencia en la posibilidad de la perfectibilidad humana que, bien que crean en la necesidad de la gracia de Dios o no, depende de los propios esfuerzos del ser humano".[2]

El humanismo se relaciona tanto con ciertos valores constantes en la persona humana como con ciertos fenómenos históricos variables por los cuales el hombre es responsable. Esto significa que el humanismo trata tanto con lo que el hombre es (por naturaleza) como con aquello que el ser humano ha llegado a ser a través de sus esfuerzos (historia) y con lo que el hombre podrá llegar a ser a través de su creatividad (cumplimiento escatológico).

Comenzando con la famosa pregunta que Tertuliano levantó: "¡Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén!", hay un hilo de antihumanismo que corre a través de la historia del cristianismo. Pero esto es sólo una parte; hay también paralelamente una preocupación por un humanismo que exprese de una manera positiva la relación entre la teología y la cultura. Solo hay que recordar a hombres como Agustín, Erasmo, Zuinglio, Melanchton y Calvino para darse cuenta que la gran contribución a la iglesia cristiana estuvo, directamente relacionada con el humanismo cristiano de estos grandes hombres, vale decir, con su habilidad para relacionar las posturas teológicas con un sano entendimiento de la cultura en su sentido más amplio.

Al principio de este siglo "el progreso humano a través de las misiones" llegó a ser una consigna. James S. Dennis, con su obra monumental *Human Progress Through Missions*[3] y el acompañante volumen sobre estadísticas, dio un gran ímpetu a esta concepción. El dice:

> "El objetivo evangelístico es todavía prioritario y así será siempre y continuará siendo indiscutible en su importancia y dignidad. Pero un nuevo significado se les ha dado a las misiones como un factor en la regeneración social del mundo. Las misiones tienen ahora un inesperado papel como una fuerza sociológica, enrumbadas en la dirección de elevar la sociedad humana, modificar los males tradicionales e introducir los ideales de reforma".[4]

Por supuesto en esa época se consideraba al cristianismo como sinónimo de civilización occidental, y la superioridad de ésta sobre todas las culturas se daba por sentado como si fuera un dogma religioso.

Del lado católico-romano hay una contribución de Jacques Maritain en su libro *Humanismo Integral*, publicado en 1936[5]. "Vemos a este nuevo humanismo", dice él, "que no tiene criterios comunes con el humanismo 'burgués' y que por lo tanto es más humano porque no adora al hombre sino que real y efectivamente respeta la dignidad humana y hace justicia a las demandas integrales de la persona, orientada hacia la realización sociotemporal de las preocupaciones del evangelio por las cosas humanas y hacia la idea de una comunidad fraternal. . . en una vida mejor para el hermano y para el bien concreto de la comunidad de personas humanas".[6]

Hay sin duda un renacimiento del pensamiento humanístico en y a través de las ideologías contemporaneas y las disciplinas emergentes en nuestros días.[7] "Quizá no es una exageración decir que en los últimos cien años nunca ha habido tan amplios y extensos estudios del problema del socialismo humano como en nuestros días", afirma Erich Fromm.[8] En su opinión, el humanismo ha surgido como una reacción contra las amenazas sociales de nuestra sociedad. Mientras que durante el Renacimiento fue la amenaza del fanatismo religioso, y durante la iluminación el temor al nacionalismo extremo y a la limitación de los intereses económicos, hoy día la preocupación del humanismo se funda en el temor de que el hombre llegue a ser esclavo de las cosas, el prisionero de las circunstancias que él mismo ha creado.

Sin embargo, desde la perspectiva del Tercer Mundo hay otra preocupación que añadir. Esta tiene su origen en la toma de conciencia de que el mundo rico a través de sus multiformes estructuras de opresión (tanto nacionales como internacionales) es el principal culpable de perpetuar las condiciones deshumanizantes de la gran mayoría de los pueblos de la tierra. La conciencia del valor de la persona humana y de sus potencialidades para llegar a ser completamente humano da una dimensión personal a esta preocupación.

Naturalmente la preocupación de los desposeídos no es el temor de llegar a ser esclavos de las cosas. Su preocupación es por la afirmación de sus derechos a tener una parte de los recursos de la tierra y de la tecnología que el hombre ha desarrollado a fin de disfrutar una vida más humana. De igual manera, más que por el temor a llegar a ser prisioneros de las circunstancias que ellos han creado, los pueblos del Tercer Mundo levantan su protesta y dirigen sus acciones contra las circunstancias deshumanizantes que otros han impuesto sobre ellos.

Es interesante notar que hoy muchas personas que mantienen posiciones teológicas conservadoras se alían tácita o explícitamente con las ideologías humanísticas que surgieron durante el Renacimiento y la iluminación, ideologías individualistas y capitalistas que afirmaban que a través de la educación el hombre podría llegar a ser completamente humano. Por otra parte estas mismas personas quizá reaccionen negativamente en contra de las corrientes sociales-humanísticas actuales por las asociaciones o semejanzas que tengan con ideologías sustentadas por no creyentes. Debemos señalar, sin embargo, que fundamentalmente este no es un problema teológico en sí. En general los proponentes de estas ideologías humanistas no las proponen desde un punto de vista religioso en particular, y de hecho muchos de ellos no profesan fe alguna. Pero pareciera bastante claro que los cristianos conservadores (al igual que todos los demás cristianos) se guían tanto por sus presuposiciones políticas como por sus conceptos teológicos. Y la relación entre estos dos generalmente no es fácil de apreciar, especialmente por las mismas personas involucradas.

Karl Barth en su libro *La Humanidad de Dios* proveyó una fundamentación teológica para entender y a la vez participar en la tarea de humanización: "es cuando miramos a Jesucristo que conocemos decisivamente que la divinidad de Dios no excluye sino que incluye su humanidad".[9] A partir de esta afirmación él llega a la conclusión de que toda la humanidad y todo lo que contribuye al proyecto humano se incluye en el plan redentor de Dios.

El renovado interés en la doctrina del Reino de Dios, aunque se disocia de la actitud optimista de la era del Evangelio Social, se ha concentrado en la relación del Reino de Dios con el presente orden histórico. Si el Reino venidero se ha de caracterizar por la justicia, la paz y la integridad humana, aquellos que lo anuncian deben acompañar su verbalización con hechos concretos que apunten en esta dirección. Por otro lado si el Reino es una negación de la injusticia y la deshumanización causada por el pecado y las estructuras pecaminosas, es legítimo o más bien, imperativo, que aquellos que trabajan por el Reino, denuncien y confronten las estructuras del mal que son condenadas por el Reino ahora y que serán totalmente abolidas cuando éste sea plenamente manifestado.

Esto, por supuesto, implica que hay una dimensión política de nuestra fe que debe ser manifestada en acciones concretas. Pero lo que debemos siempre tener presente es que estas dimensiones políticas no se derivan de los programas diseñados por alguna opción particular sino precisamente de lo que constituye la médula del mensaje del evangelio del Reino de Dios.

Una perspectiva misiológica

Quizá una buena manera de entender lo que significa la humanización desde la perspectiva cristiana es a través de las expresiones de cristianos comprometidos.

En su sermón inaugural como Obispo de Olinda y Recife, (1964) Dom Helder Cámara habló sobre el tema "Evangelismo y humanismo"

> La iglesia está presente en el mundo. La iglesia está presente en la construcción del mundo. La iglesia está presente en los esfuerzos humanos para humanizar el mundo. Nadie debe sorprenderse de la expresión "humanizar". Si el hombre está ligado a Dios a través del Hombre-Dios, humanizar el mundo significa limpiar la creación de toda marca de pecado para que el hombre pueda lograr la plena medida de su desarrollo. . .

¿Qué es más fácil y aún más excitante: humanizar a personas humanas que han sido destruidas por la miseria, o humanizar a superhombres deshumanizados por la opulencia? Las dos tareas se complementan la una a la otra de tal manera que la realización de cada una depende de la otra.[10]

Un año más tarde en la inauguración del Seminario Regional del Nordeste del Brasil, él afirmó:

La evangelización en el nombre de Cristo en una región como la nuestra procura la humanización en un sentido más pleno. La línea que divide a estos dos es puramente teórica, respetando por supuesto la distinción desde un punto de vista teológico.[11]

Y desde Asia nos viene esta perspectiva:

La relación del desarrollo económico con los valores humanos y con el significado cristiano de la vida necesita ser clarificada en la situación presente en Asia. Esto sólo es posible a través de la participación cristiana en los procesos y en los planes de desarrollo económico. La productividad y la industrialización no son ciertamente medios para la salvación espiritual ni tampoco son una panacea para todos los males sociales. Pero ellos son dones y señales de la actividad creativa de Dios en una área de la vida en la que las fuerzas del materialismo llevan la delantera. Las necesidades de las masas empobrecidas de Asia llegan hasta el cielo, clamando por la emancipación revelada en el amor de Dios a través de Jesucristo.[12]

La conferencia mundial sobre Iglesia y Sociedad, celebrada en el año 1966, proveyó un arsenal de materiales sobre este tema. Del párrafo del informe oficial viene la siguiente cita:

La transformación, no es por supuesto nunca un simple cumplimiento de los planes y deseos humanos. . . Ni se puede hablar de una continua transformación de este mundo hasta que llegue a ser este el Reino de Dios. El mundo enfrenta el juicio y la destrucción en el futuro tanto como el progreso y el desarrollo. Por cuanto el Mesías que es Dios y Hombre se ha levantado de la muerte a la cual el poder humano pervertido la condenó, los cristianos somos llamados a trabajar para la transformación de la sociedad humana en todos los aspectos, en la esperanza de que Dios usará nuestro trabajo para bien, sea que tengamos éxito o que fracasemos.[13]

La Encíclica *Gaudium et Spes* registra esta nota que resonó en el Concilio Vaticano II:

Un nuevo humanismo, en el cual el hombre es definido ante todo por sus responsabilidades hacia sus hermanos y hacia la historia. . . Hombres que son verdaderamente nuevos y artesanos de una nueva humanidad. . . Personas y sociedades sedientas de una vida plena y libre, digna del hombre —una vida en la cual ellos puedan proyectar hacia su propio bienestar todo lo que el mundo moderno puede ofrecer tan abundantemente.[14]

Aún más explícitamente *Populorum Progressio* habla de:

> Construir un mundo donde cada hombre, no importa cual sea su raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, liberado de la servidumbre impuesta sobre él por otros hombres o por las fuerzas naturales sobre las cuales él no tiene suficiente control.[15]

En su interpretación de la reunión de Bankok de la Comisión de Misiones Mundiales y Evangelismo, celebrada en enero de 1974, Emilio Castro habla de la humanización en el contexto de la salvación.

> Este concepto de la salvación redime la tarea histórica del hombre y le da también un fundamento permanente a nuestra preocupación evangelística. Nada humano es extraño a la comunidad cristiana.
>
> En el nacimiento de un niño, en su crecimiento como persona, en su integración a la comunidad humana, en la lucha por la libertad de la comunidad total, en la búsqueda de formas de vida más humanas, vemos la manifestación del cuidado de Dios, de la preocupación de Dios, del amor de Dios.[16]

En esta misma línea el informe de la Sección 2 incluye esta definición comprehensiva de la salvación en cuatro dimensiones sociales:

1) La salvación opera en las luchas por la justicia económica en contra de la explotación de un pueblo por otro pueblo.

2) La salvación opera en la lucha por la dignidad humana en contra de la opresión política del hombre por el hombre.

3) La salvación opera en la lucha por la solidaridad en contra de la alienación de las personas por otras personas.

4) La salvación opera en la lucha por la espernza en contra de la desesperanza en la vida personal.[17]

Una respuesta cristiana

1. En esta etapa crucial de nuestra historia, los cristianos no debemos estar tan preocados por nuestra contribución "particular" o "distintiva" al proceso de humanización. Esto no significa negar que de hecho tenemos algo especial que contribuir. Pero sí significa que cuando entendemos que las estructuras humanas son contrarias al Reino de Dios es nuestra responsabilidad hacer todo lo que esté a nuestro alcance para aliviar el sufrimiento y la injusticia sin que medien intereses sectarios.

2. Por cuanto en general las iglesias tácita o implícitamente han legitimado las estructuras de opresión, ahora están bajo la obligación de denunciar y oponerse a la injusticia social, a la explotación económica y a toda forma de maldad institucionalizada contraria al espíritu del evangelio.

3. Este puede ser un testimonio muy costoso. Las iglesias como instituciones y los cristianos como individuos corren el riesgo de perder algunos de los privilegios y logros que han alcanzado por ser parte de una situación injusta.

NOTAS

1. Así caracteriza el sociólogo suizo Christian Lalive a los pentecostales de Chile en su estudio *El Refugio de las Masas.* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1968).

2. Erich Fromm, *Socialist Humanism* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1965), p. vii.

3. James S. Dennis, *Christian Missions and Social Progress* (N.Y.: Revell, 1900; and *Centemial Survey of Foreign Missions,* (N.Y.: Revell, 1902).

4. Citado en James L. Barton, *Human Progress Through Missions,* (New York: Revell, 1912), p. 53.

5. New York: Scribners's & Sons, 1968.

6. Ibid, p. 7. El pensamiento político de Maritain ha tenido gran influencia en América Latina especialmente en los partidos Demócratas Cristianos de Chile, Venezuela y Costa Rica.

7. Para mencionar sólo unos pocos: *Socialist Humanism, Marxian Humanism, Humanism and Science.* Ver Erich Fromm, *op. cit.*

8. *Op. cit.*, p. XI

9. Karl Barth, *The Humanity of God* (Richmond Va.: John Knox Press, 1960), p. 49.

10. Dom Helder Cámara, *Revolution-through Peace* (New York: Harper and Row, 1972), p. 9.

11. Dom Helder Cámara, *The Church and Colonialism* (Denville, N.J.: Dimension Books, 1969), p. 20.

12. Conferencia Cristiana del Este de Asia, *Church and Society* (Trivandrum, Kerata, India, 1960), p. 3.

13. John Rouman & William Lazaroth, *Righteousness and Society,* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), p. 150.

14. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), p. 34.

15. *Ibid,* p. 34.

16. *International Review of Mission,* Vol. LXXI, No. 246 (April 1973), p. 139.

17. *Ibid,* p. 200.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La iglesia como institución humana

Rubén Lores

Cuando hablamos de la iglesia como una institución humana no estamos cuestionando en manera alguna el origen divino de la iglesia como la comunidad de creyentes que han sido llamados por Dios para la adoración, el mutuo apoyo, la evangelización y el servicio al mundo.

Tampoco estamos minimizando en ninguna manera los aspectos personales del arrepentimiento, la fe, la conversión y la vida cristiana responsable que todos debemos experimentar. Creemos, además, que el entender y practicar la espiritualidad bíblica es tanto un deber como una fuente de fortaleza personal y comunitaria.

Pero por cuanto la iglesia es *también* una institución social y humana, y en cuanto tal, es parte de un proceso histórico, es de hecho, no sólo apropiado, sino necesario reflexionar constantemente sobre este aspecto de su vida a fin de asegurarnos que la iglesia sea fiel al evangelio, y que su eficacia en el servicio de Dios sea una realidad dentro de ese proceso histórico.

Cuando reflexionamos sobre las iglesias que deben su origen a las sociedades misioneras extranjeras, esta cuestión toma una relevancia especial. Porque, de una parte, los factores históricos, políticos, económicos, psicológicos y aun religiosos que han acompañado esa actividad misionera han cambiado radicalmente. Por otra parte, según las iglesias crecen como instituciones sociales se ven envueltas en la búsqueda de su propio ser y de una autodefinición que le permita descubrir sus propios recursos, los recursos de su fe y los recursos de la comunidad de fe, tanto local como universal, a fin de hacer su propia contribución significativa a la transformación social.

Al destacar la cuestión de la iglesia como una institución humana, lo que en realidad nos estamos preguntando es la cuestión de la relación entre la iglesia y los problemas humanos. ¿Tiene nuestra fe cristiana algo que decir acerca de los problemas humanos, tales como la pobreza extrema, la desnutrición, la explotación económica, el analfabetismo, la opresión política, el imperialismo, la dominación cultural, y muchos otros problemas similares? Si en efecto tiene algo que decir, ¿por quién y cómo debe ser pronunciada y demostrada esa palabra? ¿Son las iglesias parte del problema o parte de la respuesta, o ambas cosas? ¿Pueden las iglesias ser neutrales? ¿Cómo podemos salir del aislamiento en que nos encontramos, y hacia dónde debemos dirigirnos?

Esta discusión puede llevarnos en varias direcciones. Sugiero que la discusión se concentre en aquellos aspectos que tratan más directamente con los problemas humanos que preocupan al grupo que haga esta reflexión.

El propósito de esta presentación es proveer algunos puntos de partida para una reflexión grupal en las iglesias. Por lo tanto solo señalo algunas preguntas directrices como insumos para estimular esta reflexión. No hay ningún significado particular en el orden en que se presentan las preguntas.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La iglesia y los problemas humanos
Guía para la reflexión congregacional

1. **¿Hasta qué punto las enseñanzas de las iglesias nos ayudan o nos impiden entender los problemas humanos?**

   - La fe puede ser interpretada como un recurso que nos ayuda a soportar las penalidades de esta vida mientras esperamos la manifestación completa de nuestra salvación en el cielo, o después de la segunda venida de Cristo.

   - O bien podemos interpretar nuestra fe como un incentivo y un recurso para unirnos a la lucha por la justicia social en todas las esferas de la vida como testigos del Reino de Dios venidero.

   - ¿Puede la fe bíblica incluir ambas interpretaciones?

2. **¿Puede un cristiano sectarista realmente entender los problemas humanos?**

   - ¿Estamos los cristianos conscientes de que todas las denominaciones tienen raíces históricas y sociales?

   - ¿Cómo podemos ser leales a nuestras tradiciones religiosas y derivar fortaleza de ellas, sin permitir que ellas nos impidan ser obedientes a Dios en cada nueva época?

   - ¿Cómo podemos liberarnos del condicionamiento que las tradiciones denominacionales ejercen en la formación de nuestras actitudes sociales y políticas?

3. **¿Cómo pueden las congregaciones estructurarse de modo que se fomente la participación normal y efectiva de los creyentes en los procesos de búsqueda de solución a los problemas humanos?**

   - ¿Están nuestras iglesias orientadas hacia la comunidad donde están enclavadas?

4. **¿Cuál es la relación entre el compromiso cristiano a una vida de fe y obediencia y la obligación de comprometernos con los problemas humanos?**

   - El concepto de la iglesia como cuerpo de muchos miembros con diversas funciones, ¿nos provee alguna orientación al respecto? (Romanos 12)

   - ¿Qué acerca de los carismas? ¿Cuáles dones del Espíritu parecieran estar especialmente diseñados para ministrar a las necesidades humanas? ¿Cómo pueden ejercitarse esos dones? (1a. Corintios 12).

5. **¿Puede el amor cristiano operar en situaciones que requiren confrontación con fuerzas humanas y demoníacas que deshumanizan?**

   - ¿Cómo podemos demostrar el amor cuando los conflictos sobre estos asuntos irrumpen dentro de la comunidad cristiana?

   - ¿Hay una expresión política del amor?

- ¿Cómo funciona el amor cuando tratamos con los oprimidos?
- ¿Y cuando tratamos con los opresores?
- ¿Hay incompatibilidad entre la reconciliación y la confrontación?

6. **¿Cuál es la diferencia entre *indoctrinación* y *educación* con referencia a los problemas humanos?**

   - ¿Cómo puede la iglesia utilizar sus recursos educativos para despertar la conciencia del pueblo evangélico sobre estos problemas?

7. **¿Cuáles son algunos de los matices ideológicos de la teología viva que predominan en muchas iglesias?**

   - La religión y la política nunca deben mezclarse.
   - La religión no tiene nada que ver con la política.
   - La Biblia apoya al capitalismo y la democracia.
   - El socialismo y el comunismo son incompatibles con el cristianismo.
   - La forma de vida protestante es el mejor modelo para todas las sociedades.
   - Los países protestantes son más prósperos, avanzados y civilizados que los países donde otras religiones dominan.
   - El poder y la prosperidad de los EE.UU. de Norteamérica se debe a su herencia protestante.
   - Cuando la mayoría de los individuos de un país se convierten, la sociedad cambiará y todos los problemas sociales serán resueltos.
   - El Reino de Dios no tiene relación con la actividad humana.

8. **En las naciones dominadas por la injusticia social, el racismo, las desigualdades económicas, la despersonalización y otros problemas similares, ¿cómo puede nuestro mensaje evangelístico mostrar las demandas y exigencias de Dios en estas áreas?**

   - ¿En la obra redentora de Jesucristo?
   - ¿En el contexto del Reino de Dios?

9. **En las naciones donde hay gobiernos populares que se esfuerzan por transformar las estructuras sociales que perpetúan los problemas humanos, ¿qué actitud debemos asumir los cristianos?**

   - ¿Ignorar lo que sucede a nuestro alrededor y concentrar nuestra atención en la iglesia?
   - ¿Participar activamente siempre que podamos mantener la integridad de nuestra fe?
   - ¿Hay un peregrinaje de una actitud a la otra?

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

El valor de la historia en la vida de la iglesia

Arturo Piedra

> "Dios nos ha colocado en este mundo como herederos de un gran pasado, portadores de un gran presente, y constructores de un gran futuro".
>
> Kentenich

I. INTRODUCCION

En el presente artículo se acentúa la importancia que tiene la historia de la iglesia, ya que consideramos que al igual que la exégesis bíblica o la hermenéutica, puede inspirar la vida y la misión de la iglesia. No obstante, este pequeño ensayo no es propiamente un trabajo histórico, sino un planteamiento general que se inscribe dentro del marco de la teoría de la historia y de la historia del protestantismo latinoamericano.

El aporte de la historia de la iglesia es fundamental para poder interpretar el estado actual de la iglesia en América Latina. Puesto que en el contexto de la iglesia protestante la historia ha sido una de las disciplinas no del todo valoradas, ponemos mayor énfasis en el protestantismo.

Para entender la historia de la iglesia es preciso conocer algunos elementos básicos de la historia como ciencia, y comprender que sólo hay una historia: la historia donde se desarrolla el trama humano. De allí la referencia en el artículo al significado y la importancia de la historia, así como la función política que cumple como disciplina científica.

Después de este breve marco teórico diremos algo de la historia general de la iglesia, para luego pasar a señalar la importancia de la historia del protestantismo latinoamericano. Por último mencionaremos algunos rasgos del protestantismo latinoamericano que condicionan la formación de una conciencia histórica.

II. Importancia de la historia

La tendencia a descuidar las lecciones del pasado, sean estas negativas o positivas, nos lleva a repetir viejos errores y a obviar grandes enseñanzas de circunstancias de otros tiem-

---

El licenciado Arturo Piedra es profesor de historia eclesiástica en el Seminario Bíblico.

pos y espacios que pueden ser muy iluminadores en el oyente.

Los pueblos y los individuos no aprenden del pasado porque se resisten a considerarlo y a investigarlo. Para aprender del pasado primero hay que volverse a él y darle el lugar debido a la historia.

Pero ¿qué entendemos por historia? ¿Cuál es el significado de la historia entre las muchas definiciones de la historia una de las concepciones más claras es la que dio el historiador francés Lucien Febre:

> Yo defino gustosamente la historia como una necesidad de la humanidad –la necesidad que experimenta cada grupo humano en cada momento de su evolución, de buscar y dar valor en el pasado a los hechos, los acontecimientos, las tendencias que preparan el tiempo presente, que permiten comprenderlo y que ayudan a vivirlo.[1]

En esta definición se establece una relación estrecha entre el pasado y el presente como elementos que recíprocamente se necesitan. A partir de esta idea queda claro que "el pasado nos resulta inteligible a la luz del presente y solo podemos comprender plenamente el presente a la luz del pasado".[2]

La doble función que cumple la historia de ayudarnos a comprender lo que sucedió en épocas pasadas y la orientación que nos da para comprender el presente evitará que el interés por la historia se convierta en una mera curiosidad, es decir, en el estudio del pasado por el simple pasado. El lugar de primacía no lo tiene el pasado sobre el futuro sino que es el presente lo que interroga al pasado. Sin la comprensión del pasado se nos torna difícil la elaboración de un horizonte de tareas tanto hacia el presente como hacia el futuro.

En síntesis, el estudio de la historia nunca es estéril ni se practica por puro "hobi". El interés por la historia, lejos de expresarse en una negación de la historia presente nos exige asumir con responsabilidad los problemas que hoy afectan al hombre. Sólo cuando tomamos en serio el pasado podemos estar más dispuestos a descifrar nuestros orígenes como individuos y como miembros de una comunidad y de un estrato social determinado. Entendemos nuestras raíces en la medida en que descifremos nuestro pasado, y sólo en la medida en que conocemos las raíces de nuestra nacionalidad y religiosidad podemos sentir un mayor compromiso con la transformación del presente.

III Función política de la historia

Hasta aquí podemos deducir que la historia juega un papel activo en la sociedad, ya que una de sus funciones centrales es la de alumbrar el presente, para orientar su transformación. Precisamente esta función creadora de la historia es lo que ha hecho que surjan intereses por ocultar o de develar el pasado. En este sentido Chesneaux ha dicho que

> el pasado, el conocimiento histórico puede funcionar al servicio del conservatismo social o al servicio de las luchas populares.[3]

O como ha dicho Luis Villoro:

> La historia puede servir de cohesión de la comunidad; es un pensamiento integrador pero también puede ser de crítica: la historia se convierte en pensamiento disruptivo.[4]

Analizando la historia desde esta función política que cumple, habría que decir que la historia ha sido más utilizada para perpetuar situaciones sociales injustas que para inspirar cambios estructurales en favor de las grandes mayorías. En efecto, la historia ha sido una de las expresiones culturales que ha servido para justificar los propósitos e intereses de los grupos en el poder.

La manipulación de la historia para perpetuar el status quo se ha dado de dos maneras. Una consiste en la ocultación del pasado y la otra funciona por medio de la distorsión del mismo pasado. La ocultación del pasado ha sido generalmente dirigida por el poder político, que fomenta en la población la idea de vivir sólo en el presente, desinteresándose del pasado. Según Chesneaux, con esta actitud

> se pierden de vista los puntos de referencia que permitirían criticar radicalmente el presente, y definir así para el porvenir la exigencia de una sociedad cualitativamente distinta.[5]

Es interesante cómo se pone en evidencia la ocultación del pasado por el poder cuando se da el paso de una sociedad fundada en los intereses de unos pocos a una sociedad que se va construyendo sobre la base de los intereses populares. Un ejemplo de esto ha sido la proliferación de las investigaciones históricas en Nicaragua después de 1979. Estas investigaciones están demostrando lo falaz de las bases que sustentaron el antiguo régimen, y la vez revelan las condiciones en el pasado que contribuyeron para que la Revolución Sandinista tuviera éxito.

IV Historia de la iglesia

La iglesia como comunidad de fieles es una institución que se desenvuelve en la historia, la historia humana. Por eso cuando se habla de la historia de la iglesia no se alude a una organización que tiene su hábitat fuera de la vida humana, al margen de la historia social. Es cierto que en algunos casos la iglesia tiene una dinámica interna muy propia, pero no por eso podemos pensar que las motivaciones que impulsan su vida solo se encuentran en un mundo que no es en el que vivimos. De allí que la disciplina de la historia de la iglesia tiene que bregar con la narración e interpretación de la dinámica interna de la iglesia, y de manera especial debe bregar con la explicitación de la vida externa de la iglesia. La vida externa de la iglesia tiene que ver con la relación que existe entre su vida y los factores socio-políticos que han influido en una u otra dirección su manera de ser.

V. Importancia de la historia de la iglesia.

Si para entender la situación social presente es condición indispensable comprender sus raíces históricas, lo mismo tendríamos que decir ante cualquier intento de comprender el presente de la iglesia. Se requiere primero entender su pasado: las acciones y motivaciones que en el pasado fueron conformando su manera de ser. La historia de la iglesia es un instrumento idóneo que ayuda a la iglesia actual no sólo a librarse de los errores del pasado sino también a aprovechar y profundizar a la luz del contexto presente las experiencias positivas del pasado.

La investigación histórica de la iglesia, al igual que cualquier otro estudio histórico, es movida por la situación coyuntural del presente. Es interesante observar que la metodología crítica de la historia de la iglesia nació en una coyuntura muy convulsa de la vida eclesiástica en el movimiento que generó la Reforma protestante. Por eso el origen de la metodología crítica de la historia está muy ligada a la obra de historiadores y teólogos protestan-

tes. Veamos cómo Luis Villoro razona este hecho:

> ¿Por qué en ellos? Porque querían hacer de lado lo que consideraban aberraciones del catolicismo; había que explicar por qué la iglesia se había corrompido y redescubrir el mensaje auténtico del evangelio para normar sobre él sus vidas.[6]

En los momentos críticos de la vida presente el estudio de la historia es un imperativo, exigencia. "Siempre se tiene necesidad de antepasados cuando el presente hace daño".[7]

Los reformadores protestantes estaban seguros de que la iglesia vivía un momento crucial que debía de desembocar en una reforma radical de la iglesia. Para ello los reformadores echaron mano a la historia de la iglesia lo que les permitiría poner al descubierto la desviación en que había incurrido la iglesia medieval.

Es interesante que a pesar de que la acción de los reformadores tenía fines religiosos más que de otra índole, dieron, aunque sin proponérselo, un gran aporte a la historia como ciencia. Para hacer más efectivo el recurso de la historia los reformadores tuvieron que refinar su método de análisis.

> Tuvieron que establecer métodos más confiables que permitieron discriminar entre los documentos verdaderos y los falsos, someter a crítica la veracidad de los testigos, antiguos padres, legisladores e historiadores de la Igleisa, determinar los autores y las fechas de elaboración de los textos.[8]

¿Para qué nos sirve la historia de la iglesia? Este estudio nos revela el carácter dinámico de la vida de la iglesia a través de los tiempos. Al mismo tiempo la historia nos devela la naturaleza humana y pecadora de la iglesia. Nos ayuda a no idealizarla como una comunidad perfecta e infalible. La historia nos presenta a la iglesia como una organización que no es ajena a las eventualidades históricas, como bien se observa en la manera como fue consignando su fisonomía doctrinal.

Cuando estudiamos las clásicas discusiones teológicas y el origen de los dogmas nos percatamos de que las doctrinas cristianas se fueron estableciendo bajo el impulso de ciertos intereses políticos de fondo. Este factor fue de tal magnitud que el historiador Barrow Dunhan ha concluido que si no hubiera sido por factores políticos los cristianos hubiéramos sido arrianos*[9].

La historia nos enseña que la formulación de los dogmas se dio en un marco de grandes contradicciones eclesiásticas y políticas. Las mediaciones políticas de las discusiones teológico-doctrinales ponen al descubierto la injerencia del estado en asuntos religiosos, expresión propia del período postconstantiniano; aspecto que aún en la actualidad se observa. En el presente las mediaciones políticas en la vida de la iglesia evidencian también la legitimiación del orden temporal por parte de la iglesia.

En síntesis la historia de la iglesia nos da un cuadro de la comunidad de fe que en mucho de su estilo y manera de ser fue configurándose, más que por motivaciones religiosas internas, por factores externos de orden social y político. Tal apreciación se corrobora cuando estudiamos fenómenos como la Inquisición, las cruzadas, las herejías después del siglo X, sólo para citar algunos casos.

Asimismo la historia nos manifiesta como aspecto muy positivo la constante ansia de renovación que ha habido en casi todos los tiempos dentro de la misma iglesia, un deseo de

renovación que estuvo presente en el catolicismo medieval como en la iglesia protestante. En este último caso, después la Reforma, fueron surgiendo al interior de ella misma movimientos que exigían una profundización de los objetivos que persiguió Lutero. Sólo desde estas ansias de renovación podemos entender aquella famosa frase de Lutero: "Eclesia Reformata Semper Reformanda" (iglesia reformada siempre reformándose). La historia de la iglesia nos da evidencia de la lucha interna que siempre ha caracterizado la vida de la iglesia, entre quienes quieren y exigen una continua renovación de su vida y misión y aquellos que se oponen a toda renovación, creyendo que su tarea exclusiva es la de cuidar la ortodoxia.

VI. Historia del protestantismo latinoamericano

La historia de la iglesia es un recurso legítimo que puede contribuir en mucho a la eficacia de la iglesia. Sin embargo tenemos que reconocer que los creyentes latinoamericanos conocen muy poco la historia de sus propias tradiciones religiosas.

Si hay desconocimiento de la historia dentro de la comunidad católica, habría que decir que esto es mayor en la iglesia protestante. Puede ser que esto se deba a que son muy pocas las personas que se han dedicado a sistematizar en forma sencilla la historia de la iglesia. En el protestantismo esfuerzos didácticos como "La historia de la iglesia de los pobres en Nicaragua"[10] (un enfoque de la iglesia católica muy sintetizado y con imágenes) son excepcionales en América Latina.

En vista de que el imperativo de un presente crítico nos exige estudiar el pasado no nos queda más que reconocer que las raíces de la difícil situación que hoy viven los países latinoamericanos se encuentran en el pasado: en la expoliación colonial y neocolonial. Pero ante esta situación crítica surge una interrogante: ¿cómo entender la indiferencia de la iglesia, en especial del protestantismo, ante el dolor de la gran mayoría de la población latinoamericana? Ante esta triste realidad de la iglesia evangélica latinoamericana nos surgen otras preguntas. ¿En qué medida este comportamiento de la iglesia es consecuencia directa de enseñanzas pasadas? ¿Cuáles serán las enseñanzas que se dieron en el pasado y que condicionan la vida actual de la iglesia evangélica? ¿Será que en el pasado del protestantismo no se encuentran acciones y pensamientos que motiven una práctica pastoral profetica en el presente? En este contexto calzan las palabras del teólogo protestante, José Míguez Bonino:

> Precisamente porque es tan urgente y exigente nuestra situación latinoamericana, porque es tan agudo el desafío a la Iglesia, porque tenemos la responsabilidad de articular una teología contextual –precisamente por todo eso– tenemos la necesidad de conversar con nuestros padres.[11]

Porque la hora presente es crítica debemos estudiar la trayectoria de la iglesia desde Jesucristo hasta nuestros días. Porque la hora presente es crítica los protestantes debemos preocuparnos por conocer las raíces históricas de nuestra tradición, debemos conocer en qué condiciones llegó el protestantismo a América Latina, y qué principios teológicos enfatizó. Porque la hora presente es crítica los protestantes tenemos que definir en qué debemos superar a nuestros antepasados en el evangelio, que llegaron a América Latina motivados por ciertas condiciones sociales y religiosas muy propias de sus países de origen.

Con la ayuda de la investigación histórica podemos encontrar alguna explicación de ciertos rasgos negativos que caracterizan a la iglesia evangélica hoy. Asimismo encontraremos en nuestro pasado cierta iluminación y motivación para los pequeños esfuerzos que

hoy se hacen dentro del protestantismo en pro de una teología y una acción pastoral más contextualizadas. A manera de ejemplo presentamos cinco aspectos de nuestra historia colectiva que ameritan estudio por la luz que su historia pueda arrojar sobre nuestro presente. Lo que se anota a partir de aquí no es propiamente un análisis histórico; lo que pretendemos es argumentar la importancia de la historia en el protestantismo para una comprensión y reorientación de su presente.

a) Polémica anticatólica

Actualmente en muchos círculos protestantes se está reviviendo la retórica anticatólica. El origen de esta actitud puede buscarse en dos áreas. Por un lado, quizás se debe a que algunos dirigentes evangélicos no aceptan de ninguna manera que en la iglesia católica haya habido ciertos cambios que la han dinamizado y renovado, y por eso las viejas críticas se siguen usando en el presente. Por otro lado, esta polémica puede originarse también en el antiprotestantismo que hasta la fecha promueven ciertos sectores de la jerarquía católica entre sus feligreses. En este caso el anticatolicismo puede ser una consecuencia directa del antiprotestantismo que ha fomentado la iglesia católica. Desde que llegó a América Latina acompañando a los conquistadores españoles, la iglesia católica dependió del monopolio de la enseñanza religiosa y no estuvo dispuesta a aceptar que los pobladores tuvieran contacto con cualquier otra expresión religiosa. Al mismo tiempo, reconocemos que la arrogancia de los misioneros protestantes al no reconocerle ningún valor al catolicismo contribuyó también a la oposición del catolicismo.

En los documentos históricos de algunas misiones protestantes que llegaron a América Latina se nota como los misioneros dieron a entender que el éxito de sus esfuerzos se expresaba casi exclusivamente en la cantidad de adeptos que podían ganar. Por eso intuimos que los protestantes centraron la eficacia de la fe en una dimensión más cuantitativa que cualitativa. Sin embargo esta actitud del pasado no es del todo negativa si valoramos el gran interés que pudieron tener las misiones por la salvación de los individuos, lo que marca una gran diferencia con los tiempos actuales, donde percibimos que las iglesias están más interesadas en la cantidad de gente que llega al protestantismo que en las propias necesidades espirituales de la gente.

Este afán existista por los "números" podría ser comprensible si lo enmarcamos dentro de los ataques de la iglesia católica, cuya tendencia ha sido siempre la de apelar a la debilidad numérica del protestantismo. Probablemente esto contribuyó a que se fuera desarrollando en el protestantismo cierto complejo de minoría, lo que explica el interés implícito, y muchas veces explícito, de algunas denominaciones evangélicas por igualar o superar el número de miembros que tiene la iglesia católica, lo que ha hecho que algunas iglesias evangélicas reduzcan su acción a alcanzar esta meta.

b) Antipluralismo ideológico.

Parece que el protestantismo que surgió en América Latina no experimentó por mucho tiempo las confrontaciones teológicas que caracterizaron al protestantismo europeo y norteamericano. En nuestro continente no se conoció en la práctica la lucha entre liberales y fundamentalistas, aunque en América Latina hay constancia histórica de la presencia de misioneros fundamentalistas que advertían el peligro que representaba el liberalismo teológico.

A América Latina llegaron muy pocos misioneros de corte liberal, lo cual es compren-

sible a la luz de lo que sucedió en el Congreso de Edimburgo de 1910, cuando se rechazó que América Latina fuera considerada como "tierra de misión" por parte del protestantismo. En dicho congreso se respetó la presencia de la iglesia católica en el continente latinoamericano.

La decisión de Edimburgo y particularmente el Congreso de Panamá allanaron el camino a las sociedades misioneras estadounidenses de corte fundamentalista. Ello quizás nos revela el carácter uniforme que caracterizó al protestantismo, aspecto que sólo va a variar en las últimas décadas a raíz de las contradicciones sociopolíticas en América Latina.

Aquí tendríamos que preguntarnos si en el protestantismo la uniformidad teológica implica también la uniformidad política. Por mera intuición diríamos que sí, porque en el protestantismo latinoamericano parece que están erradicadas las opciones políticas que trasciendan los marcos tradicionales de la sociedad.

c) **Tensiones entre misioneros y líderes nacionales**

Cada día nos encontramos con misioneros norteamericanos muy conscientes del rol profético que deben jugar en América Latina al lado de los dirigentes nacionales; no obstante la experiencia histórica nos enseña que la actitud de estos hermanos es una excepción en América Latina.

Desde los primeros congresos ecuménicos que se realizan en América Latina se dan noticias de la tensión entre misioneros estadounidenses y dirigentes nacionales. Una discusión de este tema aparece, por ejemplo, en el Congreso de Panamá.

Hacemos mención de esta tensión porque parece ser que detrás de algunas denominaciones evangélicas que se resisten a orientar el trabajo eclesial por una línea más latinoamericana están algunos misioneros comandando posiciones muy retrógradas. Si se hiciera una investigación de los conflictos ideológicos y políticos que están viviendo varias denominaciones evangélicas se podría encontrar que los sectores que promueven un cambio en la iglesia se enfrentan mayormente a misioneros norteamericanos.

d) **División del protestantismo**

La división es un problema inherente al protestantismo que se encuentra en sus propios orígenes. Esto puede que suceda en parte porque en el protestantismo no hay una sola cabeza que controle y regule la doctrina, como sí lo hay en el catolicismo. La división que actualmente caracteriza y desprestigia al protestantismo tiene un origen muy diferente al de las divisiones clásicas de la época de la Reforma. Hoy es raro encontrar alguna división eclesial fundamentada en cuestiones teológico-doctrinales de fondo. Lo más corriente es encontrar divisiones fundadas más que todo en posiciones personalistas y en la lucha por el poder. Hay iglesias que son producto de la división de otras iglesias; sin embargo entre ambas hay muy pocas diferencias a nivel teológico-doctrinal y pastoralmente. ¿Qué sentido tiene la división cuando no es justificada y fundamentada sobre la base de un retorno a los principios más bíblicos y evangélicos? Para seguir en lo mismo no tiene sentido salir de una iglesia para fundar otra.

Pero con todo lo negativo que pueda tener la presencia de la división en el protestantismo actual habría que decir que no es un fenómeno exclusivo de nuestro tiempo. Hoy día hay una tendencia que explican las divisiones en el protestantismo como un fenómeno muy

natural que se relaciona exclusivamente con los grupos evangélicos de trasfondo pentecostal. Pero esto no es del todo cierto. Hay suficientes razones para pensar que el protestantismo llegó dividido a América Latina. En el Congreso de Panamá antes citado nos percatamos de esta realidad. Allí se llegó, incluso, a dividir regionalmente el continente para asignarlo a las diferentes misiones, sin prever las consecuencias negativas de esta medida. El hecho de que el problema de la división se haya agravado en los últimos tiempos no indica que sea un problema reciente. Al contrario, los orígenes de las actuales divisiones se encuentran mucho tiempo atrás.

e) **Indiferencia ante la violación de los derechos humanos**

Se podría buscar la explicación de esta situación en parte por la visión limitada que ha tenido el protestantismo del concepto de la libertad. En el pasado el protestantismo dio una gran batalla por la libertad religiosa, pero sin un énfasis global en las libertades civiles. Rara vez el protestantismo se ha opuesto a la violación, por parte de los gobiernos, de los derechos humanos, y en particular por la violación de las libertades civiles. Las generaciones presentes de protestantes han heredado estas limitaciones de los protestantes en el pasado. Parece que a los protestantes sólo les preocupa la libertad de culto.

f) **Despreocupación por los pobres**

Actualmente se habla mucho de la opción preferencial que Jesús tuvo por los pobres, y de la obligación que tiene la iglesia de seguir a su Maestro en este particular. Pero en la gran mayoría de los sectores protestantes esta es una enseñanza heterodoxa.

Tal actitud es en realidad una ironía porque la membresía de las iglesias evangélicas está compuesta en su gran mayoría por gente muy pobre. No obstante, esta situación marca la diferencia que existe entre una "iglesia de pobres" y una "iglesia en función de los pobres".

Hay muchas barreras, tanto de tipo teológico como ideológicas, que impiden la comprensión de este indiscutible principio bíblico.

¿Hubo en el pasado algún énfasis de los protestantes que impida a las generaciones actuales la aceptación del principio de la opción preferencial por los pobres? En efecto lo hubo.

Los fundadores del protestantismo latinoamericano, lejos de cultivar en las bases un afecto especial para la gente desposeída que sufre las consecuencias de la injusticia, se dispuso más bien a ganar la simpatía de la clase alta. En el congreso que venimos citando se menciona con cierta frecuencia el afán de los protestantes por ganar a lo que llamaron "gente culta". A pesar de que este aspecto se inscribe dentro de la estrategia de ganar "buenos amigos" que por su posición social podían facilitar la penetración del protestantismo en la sociedad latinoamericana, no hay duda de que tal enseñanza se fue transmitiendo a las nuevas generaciones. Eso también en parte explica la hipótesis acerca de la conciencia de clase media que ha caracterizado a los protestantes latinoamericanos. Esto último va ligado al estímulo, al mejoramiento socio-económico individual que se transmitió como parte de un mensaje individualista.

La historia no sólo alumbra los aspectos negativos del presente sino que también nos presenta signos muy positivos del pasado que merecen reestudiarse y aplicarse en nuestros

medios evangélicos a la luz del contexto sociopolítico presente. A continuación mencionamos algunos de ellos sin entrar a fondo en el contexto social del pasado.

La lucha contra la esclavitud.

En varias regiones de América Latina, especialmente en el Caribe, se dan ciertas referencias de un grupo de misioneros que se opusieron con hidalguía al sistema esclavista. Anticipándose muchas veces a la oposición civil a tan deshumanizante institución, estos misioneros encontraron que tales prácticas eran incompatibles con la fe cristiana y con el respeto al ser humano.

Acciones antiimperialistas

A los protestantes se les ha censurado mucho su visión pro-estadounidense. Sin embargo hubo excepciones que hoy se convierten en modelos dignos de imitar y de investigar a profundidad. En este sentido sobresalen personas como Eduardo Haymaker y Enrique Strachan, ambos misioneros que laboraron en Centroamérica, quienes denunciaron por escrito una de las invasiones norteamericanas a Nicaragua en la década de los 20's del presente siglo.

Asimismo la historia del protestantismo nos da evidencia de algunas acciones de líderes y laicos protestantes que desde su fe se sintieron retados a responder ante una crisis social. En este particular destaca la participación activa y muy positiva de los metodistas en la revolución mexicana en 1910.

Preocupación por una dimensión social del evangelio

A pesar de los aspectos negativos que se le pueden señalar al Congreso de Panamá seríamos injustos si no le reconocemos tambien los aspectos valiosos de dicho cónclave. Uno de los aspectos más positivos fue la preocupación que manifestaron los participantes por integrar el evangelio a los problemas sociales más apremiantes del momento. Con las limitantes propias de una época donde el análisis bíblico contextual no era tan claro como hoy, hay que reconocer que ya se hablaba de la necesidad en América Latina de anunciar un evangelio con una clara dimensión social.

El hecho de que este planteamiento tenía un trasfondo más asistencialista que profético, y de que se hablaba de una visión social que era más una expresión liberal que fruto de una convicción bíblica, no le resta mérito al afán que tuvieron por aplicar en la vida práctica los principios del cristianismo.

La presencia de una preocupación social por parte de los protestantes siguió muy presente en las generaciones posteriores de evangélicos: ello es notable en las Conferencias Evangélicas Latinoamericanas (CELAS) y en el movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL).

VII. Aspectos que impiden una conciencia histórica

Hemos mencionado que la historia juega un papel político ya sea para apoyar el status quo o para impulsar la transformación del orden imperante, que ante esta última posibilidad el poder utiliza los medios para evitar que se forje en el pueblo una conciencia histórica. Entre los sectores protestantes, afectados ya por la inconciencia histórica que fomenta

el poder, se manifiestan además algunas actitudes muy propias, que contribuyen fuertemente a que los evangélicos no cultiven su conciencia histórica. Estas actitudes incluyen, por ejemplo, una visión estrecha del principio "sola Escritura", una oposición a todo lo que se relacione con la tradición, una fuerte perspectiva apocalipticista, una manera providencialista de entender la historia.

a) Limitada comprensión de la "sola Escritura".

Este principio junto con otras dos "solas", la sola fe y la sola gracia, fueron las consignas fundamentales que propusieron los reformadores protestantes del siglo XVI. El principio de la "sola Escritura" fue el argumento que se levantó contra la Iglesia Católica, que exigía el cumplimiento de prácticas y costumbres que contrariaban la enseñanza bíblica. Frente a estas prácticas que se venían enseñando de generación en generación Lutero opuso las Escrituras como la máxima regla de fe. En el ambiente evangélico actual, por el desconocimiento de la Reforma Protestante, se ha vaciado este principio de su significado original. Este principio se ha tornado en base para que no pocos creyentes piensen que en su vida como cristianos no necesitan más que la Biblia. De allí que dentro del protestantismo latinoamericano se subestiman el aporte de la experiencia de todos nuestros hermanos que en épocas pasadas han confesado a Jesucristo.

b) Oposición a la tradición

Este aspecto está muy ligado al principio de la "sola Escritura" porque precisamente los reformadores se opusieron a la enseñanza de la Iglesia Católica de que la Escritura y la tradición tenían igual autoridad, postura que en la Iglesia Católica fue ratificada formalmente en el Concilio de Trento. Parece que esta clásica polémica entre Escritura y tradición también se ha desligado del significado que le dieron los reformadores, ya que se ha interpretado la supremacía de las Escrituras como la negación absoluta de toda tradición. Con ello se pasa por alto el hecho de que cualquier religión, en tanto que es una manifestación de la vida social humana, está muy ligada a la tradición porque se transmite de generación en generación. Además, se ignora que en la Biblia misma nos encontramos frente a una tradición: la tradición del pueblo de Israel y la del nuevo Israel, la iglesia.

c) Ingenuo apocalipticismo

Unido al desconocimiento de los principios fundamentales de la Reforma está la influencia de cierto tipo de apocalipticismo que permea la mentalidad y la doctrina de un buen grupo de organizaciones evangélicas. Este aspecto centraliza el mensaje evangélico en el anuncio de la segunda venida de Jesucristo en un tiempo muy próximo, lo cual lleva a la iglesia a vivir pasivamente un "presentismo" que no da importancia al pasado de la iglesia del Señor.

d) Visión providencialista de la historia

La conciencia histórica no solamente provee el conocimiento de lo que sucedió con nuestros antepasados sino que también nos inspira a preguntarnos por lo que sucede en el presente; nos motiva a cuestionarnos el origen de los problemas actuales. Sin embargo los cristianos latinoamericanos no parecen estar interesados en comprender las raíces de los problemas contemporáneos; más bien prevalece en ellos un fatalismo histórico donde todo se objetiva en la voluntad de Dios. Este providencialismo que atribuye a Dios todo cuanto

sucede en la historia se convierte entonces en un gran impedimento para que haya una conciencia histórica.

CONCLUSION

La historia no sólo es el pasado, es también el presente. Estudiar la historia conlleva interesarse por lo que sucede en el mundo actual. Es conocer lo que sucedió ayer para entender lo que sucede hoy. Por eso la importancia de la historia de la iglesia no está en el conocimiento del comportamiento de la iglesia en tiempos pasados como fin en sí mismo, sino que el estudio del pasado de la iglesia nos puede dar explicación de lo que sucede en la iglesia de nuestros días. De este modo vemos que lo trágico de la inconciencia histórica está en que obstaculiza el aprovechamiento de las experiencias de ayer en aras de analizar y mejorar el presente y proyectar el futuro.

NOTAS

1. Carlos Pereyra. *"Historia, ¿Para Qué?"* (México: Siglo XXI, 1982), p. 21.

2. *Ibid* p. 26.

3. Jean Chesneaux. *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* (México: Siglo XXI, 1983), p. 24.

4. Luis Villoro. "El sentido de la historia" en Varios, *Historia ¿Para Qué? op. cit.* p. 46.

5. Jean Chesneaux, *op. cit.*, p. 36.

6. Luis Villoro, *op. cit.*, p. 39.

7. Jean Chesneaux, *op. cit.*, p. 23.

8. Luis Villoro, *op. cit.*

9. Barrows Dunham. *Héroes y Herejes: Antigüedad y Edad Media.* Barcelona: (Editorial Seix Barral, 1969), Tomo I, p. 28.

10. Equipo de Tayacán, *Historia de la iglesia de los pobres en Nicaragua.* (Nicaragua, Diciembre de 1983), 63 pp.

11. José Míguez Bonino. "La justicia del cristianismo", en Varios, *Lutero ayer y hoy.* (Argentina: La Aurora, 1984), p. 35.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Entender el curriculum: punto de partida para una transformación de la educación cristiana de la iglesia

Fernando Cascante

Uno de los ejes fundamentales del pensamiento del conocido educador brasileño, Pablo Freire, es la convicción de que todas las personas son capaces de cambiar su realidad, es decir, de transformar la situación presente en que viven en la búsqueda de una situación que permita la plena realización del hombre. Freire ha dicho que "cuando el hombre comprende su realidad, puede plantearse hipótesis frente al desafío de esa realidad y buscar soluciones. Así, puede transformarla y con su trabajo puede crear un mundo propio: su yo y sus circunstancias".[1]

No hay duda de que una realidad como la que viven nuestros pueblos latinoamericanos reclama a gritos una forma de educación que produzca las transformaciones que, en lo social, lo económico y lo político, son requeridas en ellos. De ahí el gran impacto que ha producido el pensamiento de Freire en los países del tercer mundo. No es momento de analizar cómo y en qué medida ese impacto ha producido cambios. Lo que sí es cierto es que un número cada vez mayor de educadores, pensadores y líderes políticos están asumiendo una posición más crítica en cuanto al papel que está jugando y que puede jugar la educación para la transformación de la situación de explotación, opresión e injusticia que sufre América Latina.

Es nuestra intención, más bien, en el presente artículo, retomar el desafío que el pensamiento de Freire plantea y reflexionar sobre una realidad menos compleja, pero no menos importante para nosotros. Se trata de la situación de la educación cristiana en las iglesias protestantes, específicamente en Costa Rica, aunque lo que proponemos bien podría ser pertinente a otros países latinoamericanos.

Ya se ha dicho que la educación cristiana es uno de los ministerios más importantes de la iglesia. Sin embargo, creemos que sigue siendo uno de los más descuidados o valorados de manera irrelevante. En gran parte ello justifica la falta de una identidad clara que demuestran muchas iglesias protestantes en la vivencia y expresión de su fe cristiana y en lo irrelevante de su papel ante la problemática histórico-social de nuestras comunidades y de nuestro país.[2] Por eso, siguiendo el principio de "entender para transformar" que podemos deducir del pensamiento de Freire, queremos proponer que el análisis y evaluación del currículum de la educación cristiana en nuestras iglesias es el punto de partida para la trans-

---

Fernando Cascante, Bachiller en teología por el Seminario Bíblico, obtuvo el grado de Master en educación cristiana de la Presbyterian School of Christian Education, Richmond, Virginia.

formación de este ministerio. Partiendo de ahí, y esta es nuestra tesis de fondo, se abre paso a cambios fundamentales en la vida y misión de las iglesias, acordes con las necesidades y las demandas que presenta el contexto en que ellas viven.

Delimitaremos primero el concepto de currículum con el cual trabajaremos; luego haremos un resumen de la situación actual de la educación cristiana de nuestras iglesias en lo que concierne al currículum; seguirá una explicación de la propuesta que planteamos presentando dos niveles de resultados; por último, a manera de anexo, presentaremos una serie de preguntas que sirvan de guía para el análisis y evaluación del currículum con el fin de proveer a los lectores un instrumento que les anime a poner en práctica nuestra propuesta.

Currículum: ¿qué es?

La palabra currículum es poco conocida en el ámbito de nuestras iglesias. Es difícil escucharla en maestros de escuela dominical, líderes e inclusive en pastores. Sin embargo, es muy común oír hablar de "materiales de la escuela dominical", libro de lecciones, manuales del maestro y del alumno. ¿Estarán ellos refiriéndose al currículum de la educación cristiana?

No han sido pocas las controversias que se han dado en círculos académicos, tanto en la educación secular como en la religiosa, acerca de la definición de currículum. Todavía hoy, después de muchos años de discusión, no es fácil lograr un consenso. Las diferencias fundamentales en cuanto a su definición surgen al establecer el "contenido" del mismo. Las posiciones oscilan entre los que consideran el currículum como el conjunto de conocimientos a ser aprendidos, y los que lo consideran como el conjunto de experienicas a que están sometidos los alumnos en un determinado contexto o ambiente. En el primer caso se justifica el uso del concepto como el "programa de estudio condensado en lecciones escritas, acompañado generalmente de otros materiales impresos, para el uso en un programa educativo",[3] como es el caso de la escuela dominical. En el segundo caso el currículum viene a ser el conjunto de experiencias que una persona tiene dentro de todas las actividades de la iglesia.

Siendo que la experiencia de iglesias, concretamente en los Estados Unidos, en que se maneja una definición más amplia de currículum ha demostrado que en la práctica se cae en el uso limitado del término,[4] nos quedaremos con la primera definición mencionada. En todo caso esa es la forma más común en que se entiende en el ámbito de nuestras iglesias y queremos partir del concepto que aunque implícito y limitado no es erróneo– está en la mente de maestros y líderes de la escuela dominical.

¿Cual es nuestra situación?

La educación cristiana se considera en la gran mayoría de nuestras iglesias como tarea y responsabilidad exclusiva del programa de escuela dominical, con poca o ninguna relación con otras actividades dentro de las mismas. De manera muy suscinta podemos decir que este programa está estructurado siguiendo modelos misioneros en su enfoque teológico y en su orientación educativa; utiliza un currículum producido en el extranjero, con objetivos, estrategias educativas y perspectiva doctrinal y teológica diseñados para otro contexto cultural. En el mejor de los casos se utilizan publicaciones latinoamericanas, pero no pocas veces estas resultan ser meras traducciones del inglés. Cuando se salen, en lo teo-

lógico y metodológico, de los modelos tradicionales son, más bien, rechazadas.[5]

Creemos que esta situación se debe en gran parte a la combinación de los siguientes factores:

- Además de la dependencia económica que acompañó al movimiento misionero en Costa Rica, el tipo de relaciones entre misioneros e iglesias creó una gran dependencia religiosa, tanto en la estructura y organización eclesial como en lo teológico;

- las instituciones teológicas y/o institutos bíblicos han centrado sus programas de preparación de líderes y pastores en el campo teológico-doctrinal, o en campos afines como la exégesis, la homilética, la historia de la iglesia;

- la oportunidad de cursar estudios superiores en un país subdesarrollado como el nuestro es privilegio de una minoría. Así, quienes han estado al frente del programa educativo de la iglesia, y aún los mismos pastores de las iglesias, han sido laicos con poca o ninguna preparación en lo teológico o educativo.

Sin pretender hacer un análisis exhaustivo de la teología y la metodología que fundamentan los materiales que se usan en las iglesias, queremos hacer una caracterización general con los rasgos más comunes a ellos. Nuestras observaciones deberán ser corroboradas por aquéllos que asuman el reto de la propuesta que hacemos.

Quizás deba decirse primero que la publicación de materiales para la escuela dominical, como de otro tipo de materiales impresos, se ha convertido en un buen negocio para las casas editoras, por lo que las técnicas de elaboración, presentación y mercadeo siguen los patrones impuestos en una sociedad de consumo. Precisamente por ser muchas de ellas subsidiadas por organizaciones misioneras hay gran resistencia a seguir enfoques que surgen en nuestro contexto latinoamericano.

Los materiales por lo general no desafían las concepciones bíblico-doctrinales comúnmente aceptadas. Más bien buscan aquellos temas o posiciones con que la mayor parte de las iglesias se siente cómoda. En este sentido, se ubican en una línea moralista, individualista y espiritualista de entender la fe cristiana y la misión de la iglesia. Se evitan los temas conflictivos o la referencia a situaciones de tipo social. No promueven discusiones que involucren posiciones contrarias. En lo metodológico, se busca facilitar lo más posible el trabajo del maestro, poniendo en sus manos un manual que dice todo lo que hay que hacer y decir, de fácil uso y que no requiere de mucho tiempo ni esfuerzo para su preparación. Se utilizan técnicas de enseñanza iguales a las del sistema escolar secular a las que los niños ya están acostumbrados.[6]

Es fácil entender, a la luz de esta situación, por qué seguimos dependiendo del currículum producido en el extranjero. No solo da a las iglesias lo que ellas quieren sino que, nos "resuelven" el problema de no contar con personas realmente capacitadas, en lo teológico y educativo, para asumir la dirección del ministerio educativo de la iglesia. Quizás por las mismas razones se podría entender la crisis de identidad protestante en Costa Rica, y el tipo de mensaje con que responde a una realidad histórica cada vez más conflictiva y difícil.

Nuestra propuesta: Un posible camino

Ante esta situación iniciamos la búsqueda de un camino que rompa con este círculo vicioso de dependencia –falta de capacitación de maestros y líderes– dependencia.

Creemos que involucrar a maestros y líderes laicos, así como a pastores, en un proceso de análisis y evaluación de los materiales que usan en los programas educativos– que se puede aplicar a los materiales que se usan en otras actividades de la iglesia y no sólo a la escuela dominical– constituye el punto de partida para generar cambios radicales en el ministerio educativo de las iglesias.

Hemos dicho "punto de partida" puesto que el proceso en sí no garantiza, automáticamente, los cambios que se esperan. Serán las respuestas y las actitudes a las preguntas planteadas y surgidas en el proceso lo que determinará el tipo de cambios que se producirán.

Nuestra proposición se fundamenta en dos convicciones. Primero, creemos que cuando una persona o grupo de personas tiene la oportunidad de reflexionar sobre "qué es lo que está haciendo y cómo lo está haciendo", se generan posibilidades reales de hacer cambios radicales en una determinada estructura u organización. En esto nos nutrimos de la frase de Freire que mencionamos al principio. En segundo lugar creemos que los cambios deben generarse en la base misma, es decir, entre los maestros y líderes laicos que están al frente del programa educativo de la iglesia. Por eso toda acción debe comenzar con ellos.

Resumiendo, consideramos que un proceso de análisis y evaluación del currículum posibilitará a quienes se involucren en él asumir el control del currículum mismo, no sólo para realizar los cambios o implementaciones que éste requiera, sino que, desde ahí, definir y efectuar transformaciones que se necesiten en todo el ámbito de la educación cristiana. Sólo así se invertirá el presente dominio del currículum sobre los maestros para permitir a los maestros ejercer control sobre el currículum y ser creadores de "su propio currículum". Parafraseando las palabras de Jesús referentes al día de descanso, tenemos que insistir en que el currículum fue hecho para los maestros y alumnos (para usar categorías tradicionales) y no los maestros y alumnos para el currículum.

Dos niveles de resultados.

Consideramos que es posible prever al menos dos tipos o niveles de resultados una vez que se haya realizado el análisis y evaluación del currículum.

Un primer nivel de resultados se resume en la toma de conciencia que los participantes en el proceso adquieren de los fundamentos teológicos y educativos sobre los cuales funciona el programa educativo –la escuela dominical en nuestro caso. Aquí el mayor logro es hacer explícito lo que estaba implícito, en otras palabras, el darse cuenta "con qué tipo de pólvora está cargada el arma". Esto evitará el uso ingenuo de materiales o programas de estudio. Los maestros y líderes saben ahora qué están enseñando y cómo lo están haciendo, y este conocimiento les permitirá en un futuro tener criterios para la escogencia de materiales por medio de un proceso en que el factor económico o de comodidad no sea lo más importante, como comúnmente sucede en nuestras iglesias. Sin embargo, a este nivel las posibilidades de cambios significativos y radicales son casi nulas si existe coincidencia entre los presupuestos teológicos, doctrinales y metodológicos que sustentan el material y los que sustentan los maestros y líderes de la iglesia, y si no hay de parte de éstos una actitud crí-

tica como para evaluarlos a la luz del testimonio bíblico y de las necesidades integrales de la iglesia y la comunidad en que vive la misma. A lo sumo, se darán cambios de forma pero sin que la raíz fundamental del currículum sea tocada. Por ello se continuará perpetuando el modelo presente de educación cristiana y el circulo vicioso de que hablamos. La dependencia e irrelevancia de la iglesia continuarán.

En el segundo nivel se trata no de una simple toma de conciencia, sino de una conciencia crítica de los fundamentos con que trabaja el programa educativo, dando paso a un proceso de concientización. El punto crítico radica en la actitud y apertura de los maestros y líderes para tomar los resultados del análisis y la evaluación del currículum y juzgarlos a la luz del evangelio encarnado en Jesucristo y sus demandas, así como a la luz de las demandas y necesidades del contexto histórico en que está insertada la iglesia. Es aquí, creemos, que se dará el espacio al Espíritu Santo, que puede "guiarnos a toda verdad" (Jn. 14.26), para que los encargados de la educación cristiana puedan seguir el consejo paulino, "No os conforméis a este siglo, sino transformáos por la renovación de vuestro entendimiento para que comprobéis cuál es la voluntad de Dios, agradable y perfecta" (Rom. 12.2). De esta manera una comprensión crítica del currículum levantará preguntas al mismo currículum y con él, a lo que cree y vive la iglesia. Permitirá reconocer incongruencias entre lo que cree y lo que vive la iglesia, entre lo que el currículum ofrece y lo que necesita la iglesia. Todo ello presentará el desafío de buscar caminos, de hallar soluciones, de concretar acciones que nos lleven a un ministerio efectivo y pertinente de la educación cristiana. Aun cuando las iglesias continúen usando el mismo material, éste será usado de manera diferente, con otra visión, pues no hay un simple dominio sobre el currículum sino, que hay un "currículum" sobre el currículum, el cual ha surgido de la comprensión crítica producto de la evaluación del segundo. Ahora existen criterios más sólidos para escoger e implementar materiales en los programas educativos de la iglesia. Ahora es cuando nuevas orientaciones pueden surgir que permitan las transformaciones en las raíces mismas del ministerio educativo de nuestras iglesias. Será entonces cuando se dé el principio de nuestra independencia en este campo y, quizás, en otros más.

Existen diferentes formas de analizar y evaluar los materiales de estudio para la escuela dominical. Creemos que la manera más sencilla de analizar y evaluar una realidad es hacerle preguntas a esa realidad. A continuación presentamos una serie de preguntas que pueden ayudar a los maestros y otros en el análisis y evaluación del material del programa educativo de una iglesia. Ustedes podrán agregar otras más que consideren importantes.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Materiales para la escuela dominical: Cómo analizarlos y cómo evaluarlos

1. ¿Cuáles son los propósitos y las metas que persigue este material? ¿Son claros y evaluables? ¿Están en función de la actividad del maestro o del alumno o de ambos? ¿Enfatizan la asimilación de contenidos o buscan la adquisición de valores y la participación en acciones concretas?

2. ¿Qué uso se le da a la Escritura? ¿Se justifican "verdades" con textos fuera de contexto? ¿Es literalista en su interpretación? ¿Es moralista? ¿Es contextualizada?

3. ¿Cuál es el ánfasis que se pone en los contenidos. . . doctrinales?. . . bíblicos?. . .teológicos? ¿Se hacen referencia a los problemas propios de la edad o edades a que está dirigido? ¿Al contexto histórico en que ellos viven?

4. ¿Cuáles son los énfasis doctrinales o teológicos que presenta? ¿Enfatiza la fe sin obras o con obras? ¿Cómo entiende la conversión cuando habla de ella? ¿Enfatiza los dones espirituales? ¿Establece divisiones entre lo que es espiritual y lo que es mundano? ¿Enfoca el pecado sólo entre una dimensión individual y moralista? ¿Habla del reino de Dios como una realidad presente o futura o ambas? ¿Cómo entiende la persona de Jesús?

5. ¿Cómo se concibe la vida y misión de la iglesia?
¿Enfatiza algún tipo de organización eclesial? ¿Qué concepto de autoridad se maneja dentro de ella? ¿Qué requisitos propone para ser miembros de ella?
¿Qué responsabilidades asigna a los creyentes dentro y fuera de ella?
¿Habla de su misión como algo separado del mundo y ajeno a los problemas sociales del mundo? ¿Cuál es el concepto de evangelización que propone?
¿Qué formas de evangelización enfatiza?

6. ¿Cuál es la metodología educativa que plantea?
¿Toma en cuenta las distintas formas en que distintas personas aprenden?
¿Están los métodos centrados en la actividad de los maestros o guías?
¿Es repetitivo en contenidos y métodos? ¿Fomenta actividades que desarrollen el espíritu crítico o enfatiza la memorización? ¿Qué lugar se le da a la participación y creatividad de los alumnos? ¿Responde, en las actividades que propone, a las necesidades físicas, mentales, emocionales y espirituales de los alumnos? ¿Ofrece ayudas y recursos didácticos?

7. ¿Cómo está organizado el material?
¿Se requiere dividir las clases por edades u otra forma que es viable en la iglesia? ¿Está organizado en temas que requieren de continuidad en el uso del material? ¿Es posible usarlo en distintas épocas del año o requiere su uso en una época en particular? ¡Es uniforme la temática para todas las clases o hay variedad de temas entre ellas, según la edad? ¿Da lugar a la creatividad del maestro en la organización de la sesión de clase o dice todo lo que hay que hacer? ¿Estimula la superación y reflexión crítica del maestro, proveyéndole materiales o sugerencias para su preparación?

Fernando Cascante

NOTAS

1. Freire, Pablo. *Educación y Cambio* (Argentina; Ed. Búsqueda, 1976), p. 25.

2. Para una ampliación de este tema y el de la dependencia religiosa que mencionaremos más adelante, ver: *Protestantismo y liberalismo en América Latina* (San José: SBL/DEI, 1983), pp. 57-91.

3. Estas dos maneras de usar el concepto de curriculum son generalmente aceptadas, ver p. ej. Iris Cully, *Planning and Selecting Curriculum for Christian Education* (Valley Forge: Judson), pp. 11 y 12; y Varios, *Confrontation Curriculum* (Nashville: Christian Educators Fellowship, United Methodist Church), pp. 83-86.

4. *Confrontation Curriculum*, pp. 11 ss.; y *Religious Education* (The Journal of the Religious Education Association) Vol. 75, Number 5, 1980, pp. 513 s.

5. Este ha sido el caso de los materiales de educación cristiana preparados por Celadec, específicamente el curso Nueva Vida en Cristo, el cual ha sido rechazado y criticado por la metodología y la teología que sustenta aún por iglesias o líderes que no lo usaron del todo.

6. Cully, *op. cit.*, p. 27.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La justicia y la paz desde la perspectiva del reino

Andrés Opazo

Ponencia presentada dentro de la serie "Pastoral por la justicia y la paz", en ocasión de la celebración del 60 aniversario del Seminario Bíblico, agosto de 1983.

En nuestra reflexión sobre el tema anunciado, tocaremos fundamentalmente el problema de la relación entre lo político y lo religioso en una sociedad en crisis. Como existen muchos estudios sobre la teología de lo político, vamos a intentar hacer lo inverso: una sociología de lo realigioso, o una sociopolítica de lo religioso. Es decir, analizaremos el fenómeno religioso en una situación de crisis como un fenómeno social objetivo que está aconteciendo en estos momentos. Por lo tanto me voy a situar en un plano analítico relativamente general.

Ciertamente para los que están vinculados a los movimientos y a las organizaciones, no voy a aportar nada nuevo a la temática de la situación centroamericana. La que sí espero aportar es una cierta ordenación y comprensión analítica de estos fenómenos. El papel de lo religioso y de los religiosos o los cristianos no lo vamos a enfrentar tanto como una guerra entre buenos y malos ni como un problema de consecuencia –quienes son los fieles al mensaje o quiénes son los infieles al mensaje– sino que vamos a considerar este papel como una interacción de tendencias objetivas que son relativamente permanentes dentro del fenómeno religioso.

Entonces nuestro problema general es la relación entre lo político y lo religioso. Quiero partir explicando el mito al cual estamos acostumbrados, el mito liberal en que se separa lo político de lo religioso, como dos campos paralelos y apartes que no se confunden. Unas son las actividades políticas; otras son las actividades religiosas. La política tiene sus funciones, sus objetivos, sus responsabilidades, sus dirigentes. La iglesia como institución religiosa tiene sus responsables, sus objetivos, sus funciones. Son dos mundos apartes que no tienen nada que ver el uno con el otro. Este planteamiento de origen liberal es relativamente moderno. Ha sido ratificado por lo general en los acuerdos de separación entre la iglesia y estado, como una especie de convivencia armónica y pacífica pero de dos cosas que son distintas. Esta consideración de la separación jurídica entre lo religioso y lo político ciertamente no está solucionando los problemas reales. Cualquier observación de la

El autor es doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Graduado también de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en Chile, trabaja actualmente con la Confederación Superior Universitaria Centroamericana (CSUCA) en la investigación sobre movimientos populares en el área.

situación centroamericana, al menos, nos hace pensar que lo político está sumamente interesado en lo religioso y todo religioso está sumamente interesado en lo político, a no ser que la persona haya interiorizado este planteamiento alienante de que la religión no tiene que ver nada con la política.

Todos estamos enterados de lo que ha significado la presencia de la llamada iglesia popular. A partir del año 68 (o sea después de la segunda reunión del episcopado latinoamericano en Medellín) el pentágono y una serie de agencias que trabajan para el gobierno norteamericano están insistiendo en que hay un problema, que un compromiso de la iglesia por los pobres significa una amenaza política. Osea, el poder político hegemónico en la región latinoamericana está muy consciente de la potencialidad política del fenómeno religioso.

Por otro lado sabemos que en los EE.UU. hay una ofensiva neoconservadora en este momento muy profunda y muy amplia. Ciertamente éste ha interiorizado el hecho de que lo religioso y lo político no son dos cosas diferentes, a pesar del mito liberal. Justamente no pueden ser cosas independientes, desde el momento en que ambas se encuentran en un punto común, que es la moral social, la ética social. Para el religioso, y eso en toda la historia, lo político, o sea, el ejercicio del poder, ha representado un cuestionamiento. Por otro lado, para el político lo religioso representa también un cuestionamiento en la medida en que pueda desligitimar éticamente las formas de dominación existentes.

En la historia estamos acostumbrados a ver esta doble tendencia; es clarísima en la edad media pero es permanente como tendencia en toda época. Por una parte el poder religioso (la iglesia) pretende introducirse y controlar el poder político, o sea, ahí tenemos el fenómeno de la teocracia. Los grandes papas de la edad media, como Policarpo III, por ejemplo, son representativos de esta tendencia. Por otro lado, Carlos Magno puede ser la figura más representativa del esfuerzo del poder político por cortar al poder religioso. Digo esto simplemente para señalar que nos encontramos frente a un problema permanente. La situación actual en Centroamérica no es una situación original, de una particularidad regional, sino que esta tensión entre lo político y lo religioso es una constante en la historia.

Corrientes contrarias: sacerdocio y profecía.

Quiero referirme a una interpretación, desde el punto de vista de la ciencia política y social, del fenómeno religioso, para dar cuenta de que dentro del propio campo religioso existe una tensión muy fuerte frente a lo político. Esta tensión tiene dos formas de expresión religiosas distintas, muchas veces contrarias, pero que son permanentes. Me refiero a la forma de expresión sacerdotal (o institucional), y otra forma que es la profética.

La ciencia de las religiones ha encontrado en muchas tradiciones religiosas, no sólo la judeo-cristiana, tanto la profecía como el sacerdocio, dos formas objetivas que se diferencian por lo menos en dos puntos. Primero, en que entre el profeta y el sacerdote (o el jefe de la institución religiosa) existe siempre una cierta disputa por arrogarse la presentatividad del mensaje religioso: si es el sacerdote, (o la institución), el depositario del mensaje religioso, o si más bien es el profeta el representante auténtico, con base en una revelación recibida por él y que provenga de alguna corriente aparte de la religión institucionalizada. Esa es una forma de diferenciación. Otra, que es la que más nos interesa aquí, es que entre profecía y sacerdocio (o institución religiosa) hay una percepción y una toma de posición frente a lo político radicalmente distinta. A mi juicio, la comprensión de estas dos modalidades de enfrentar el problema de lo político nos puede ayudar a entender la problemática centroamericana.

Me quiero referir en primer lugar a lo que significa la profecía, y cómo la profecía se enfrenta al fenómeno político. Estamos acostumbrados a hablar, sobre todo en la coyuntura centroamericana, de una iglesia profética, o de lo profético en relación con el ministerio de la iglesia.

Dentro de la tradición cristiana, la presencia de los profetas de Israel se ha mantenido con un impacto permanente. Sin embargo, el fenómeno del profetismo no es un fenómeno solamente de la tradición judeo-cristiana; existen profetas en muy distintos tipos de religiones.

Quisiera caracterizar de alguna manera la figura del profeta, para contraponerla a la figura del sacerdote como representante de una autoridad, o de una institución religiosa. Lo que es propio del profeta, en particular de los profetas de Israel, es la transmisión de un mensaje que consiste en una palabra de Dios que irrumpe en la historia. Esto sí es bastante particular. Ni el budismo, ni el hinduísmo ni muchas expresiones de la religión cristiana incluso, se fundan en esta concepción de un Dios que irrumpe bruscamente en la historia humana. ¿Qué significa esto que el profeta recibe un mensaje a través del cual Dios habla al hombre, y habla no solamente al hombre sino que le habla sobre el hombre, y sobre la sociedad? Esto quizás nos parece obvio. Pero no es tan obvio. El profeta no está hablando de Dios. Revisando la Biblia, encontramos que muy rara vez el profeta habla de Dios. Habla de la justicia pero siempre de la situación humana. El profeta no viene a comunicar cómo es Dios, con tales y cuales características. Su Dios no habla de sí mismo sino que siempre habla del hombre. En esto se contrasta el mensaje del profeta con la visión del sacerdote. La palabra profética tiene que ver con el hombre y con la sociedad, es un juicio sobre el mundo. El profeta ejerce una función de crítica, de llamado de atención, muchas veces violenta, impertinente, acerca de la situación que se esta viviendo, no en la interioridad del hombre sino en las relaciones sociales.

El tema central del profeta es la justicia, y si este tema ocupa el lugar central en el portavoz de un mensaje religioso, no es porque él sea un analista política, o un político, o un investigador que ha comprendido la sociedad como una red de relaciones contractuales, por ejemplo.

No habla de la justicia distributiva o equitativa, sino de la justicia como manifestación del poder soberano de Dios. Si sólo en Dios se encuentra el poder total y absoluto, ningún poder humano puede ser absolutizado. Por lo tanto, ninguna relación de poder, de dominación de un hombre para con otro hombre, puede ser sostenida como válida porque representa un atentado contra el poder divino, el poder absoluto de Dios. Por lo tanto la justicia no es un simple pacto de conveniencia social, sino que es la comunicación de la trascendencia divina y de la naturaleza de criatura, de dependencia, del hombre frente a Dios y nunca frente a otro que es semejante a él. Por lo tanto, en la proclamación de este Dios justo, que habla sobre la justicia en la sociedad, se considera como el supremo pecado, como pecado de idolatría, el ejercicio del poder, porque justamente se atribuye el poder a la criatura y no a Dios.

Me parece que esta reivindicación de la justicia es el imperativo religioso básico de una fe monoteísta. Realmente no se podría entender un monoteísmo que no afirmara este principio de la justicia y de la igualdad entre los hombres, puesto que el único a quien el hombre puede someterse es a Dios.

Este mensaje del profeta es una cosa que es muy rara. Realmente uno se pregunta có-

mo surgió en medio de las múltiples formas de dominación en la antigüedad. El poder despótico, poder de vida y muerte sobre los ciudadanos, fue tan corriente, y fueron muy pocas las personas que se enfrentaron a criticarlo. Los profetas de Israel son los primeros a quienes les llama la atención el fenómeno del ejercicio despótico del poder.

El sacerdote

Quiero contrastar rápidamente este cuadro con el fenómeno del sacerdote, para sacar algunas conclusiones para la situación latinoamericana. El sacerdote como institución de la salvación se define por lo inverso de la profecía (es importante tener esto en cuenta cuando hablamos de una iglesia profética). Hay limitaciones intrínsecas a la institucionalidad religiosa. Mientras el profeta se presente en nombre de un Dios que habla al hombre sobre el hombre, el sacerdote hace un movimiento inverso. Es el hombre que busca a Dios, que parte de una carencia humana, una necesidad sentida, o de una aspiración. Está buscando encontrarse en una plenitud pero partiendo de una necesidad humana. Justamente lo inverso del profeta.

El sacerdote dice algo sobre Dios, no sobre el hombre. Dice que en Dios se encuentra el refugio para la carencia humana. El sacerdote forma parte de la afirmación de esta precariedad, de este carácter incierto o quebradizo de la vida humana, y busca afirmarse a sí mismo, como persona y como ser social, en algo trascendental, o en una institución trascendental que le ofrece seguridad. Así como en el profeta el tema central es la justicia, en el sacerdote (o la institución religiosa) el tema central es la garantía de los bienes de salvación.

Por medio del sacerdocio se garantiza la salvación, porque el movimiento es desde Dios hacia el hombre a través de los sacramentos, a través de la Biblia, a través de sermones, himnos, ritos, gestos, creencias. Se asegura la salvación a nivel individual y también la salvación de la sociedad, la persistencia de la sociedad ante la amenaza del caos. En una situación de crisis es evidente cómo la institución religiosa trata de preservarse como institución, para mantener el orden en la sociedad, que esta no caiga en el caos, justamente por la precariedad de la vida social y de la vida humana. Por lo tanto, lo propio del sacerdote es apoyar la estabilidad de la institución de salvación, para garantizar los bienes de la salvación en forma regular. Para eso tiene que haber un personal especializado, separado del resto de los hombres, que participe del honor, el prestigio y el poder que se le atribuye por estar identificado con una estructura de poder. Para la permanencia de la sociedad se necesita de este funcionario, como se ve en por lo menos tres funciones sacerdotales que atraviesan la historia de las religiones.

Primero, frente a lo precario de la economía, el sacerdocio se afirma orando por las cosechas. En segundo lugar, y esto en toda la historia de las religiones, se ora también por los reyes. Actualmente se ora por el presidente o por las instituciones políticas, frente a la amenaza de una crisis que puede deshacer la organización social. Por último está la oración por la guerra, por la supervivencia incluso física de una sociedad en situación precaria. En toda esta labor de preservación el sacerdote busca el favor de Dios, y en esto contrasta con el profeta, que juega un rol inverso.

La nueva institución profética

Estos dos –el sacerdote y el profeta– representan tendencias permanentes en todo fenómeno religioso; de ahí surge el gran número de contradicciones entre ellos. El profeta

es tradicionalmente un hombre extraordinario, pero en ciertos momentos no hacen falta hombres extraordinarios. En cambio, en una situación realmente extraordinaria, la propia institución religiosa, la iglesia, podrá volverse profética, tal como ha acontecido en la situación latinoamericana.

La crisis en la región centroamericana hace resaltar este aspecto contradictorio de la naturaleza misma del fenómeno religioso, que la historia de las religiones ha constatado en todo lugar y en todo tiempo. El fenómeno religioso es necesariamente contradictorio: por un lado se afirma la institución, para garantizar los bienes de la salvación y la supervivencia de una sociedad; por otro, y frente a esa institucionalización, se reclama la justicia, lo cual necesariamente cuestiona las instituciones y la sociedad. Es obvio, entonces, que de la religión se puede hacer un uso liberador cuando se afirma la justicia y se puede hacer un uso de dominación cuando se afirma la institución religiosa. Me parece que aquí están en juego no sólo los principios éticos y religiosos, sino que entra en juego también un análisis político de la forma en que la iglesia como institución debe buscar la supervivencia. La iglesia puede aliarse con los sectores dominantes de la sociedad, lo que ha sido la tendencia normal de la institución religiosa, o bien puede buscar una afirmación institucional a partir de los dominados. Esto puede ser la base de una institucionalidad nueva, de continua transformación, como sucede hoy en América Latina con la llamada irrupción de los pobres, cuando la iglesia se despoja de sus garantías institucionales.

Esta nueva e insospechada afirmación institucional en América Latina es la que la iglesia europea no ha buscado, sino que ésta se ha afirmado en los mecanismos de poder, y justamente ha conseguido alienar a las masas obreras y populares, que la han dejado en grandes números. Nunca se sospechó que podría surgir en el tercer mundo, no sólo en America Latina, sino también en Africa y en algunos lugares de Asia, una iglesia como la que surge en estos momentos, que significa el mayor éxito pastoral que ha tenido la iglesia desde aquella época en que comenzó la enajenación de las masas populares. Por abrirse a la irrupción de los pobres, la iglesia tiene una fuerza y un poder que no es un poder que le venga de las clases dominantes, sino un poder nuevo que le da una presencia enteramente original en medio de la sociedad.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Somos su cuerpo y su sangre para la comunión

Russe Trinidad

Hubo en nuestro largo caminar
un cuerpo en muchos cuerpos
y su sangre en mucha sangre.
Que se dieron muchas veces
por nosotros, por todos
por los que se darán
para la Alianza, la Liberación.
para la Pascua, la Comunión.

Nunca pudieron entender
que de su cuerpo y de su pan,
de su sangre de su llanto
pudieron vivir.
No han querido ver
que muchos cuerpos, mucha sangre,
tantos pueblos divididos
se han de reunir, han de caminar.

Hoy, Señor, ¡Tú que te das!
en los cuerpos que caen,
en la sangre que corre
en cada pueblo levantado
para hacer realidad
lo negado, lo dividido.
¡Esa Alianza! ¡Esa comunión!
tu propia resurrección.

Te recordamos hoy, Señor,
que un día, ese día
tu cuerpo y tu sangre se juntará.
Seremos uno, Señor, tú y nosotros,
los hermanos, los pueblos, nuestro Dios.
Ese día partiremos por igual el pan
y beberemos de la copa de la comunión,
¡SI! UN CUERPO Y SU SANGRE
UN PUEBLO EN COMUNION

Para la Santa Cena, la cena comunitaria

Alberto Rojas

Gracias, Señor, porque sacrificaste tu vida
para darnos la nuestra (¡CELEBREMOS!)
Gracias, Señor, porque te hiciste hombre
de carne y hueso
y porque en medio nuestro
te hiciste presente (¡CANTEMOS!)
Tu presencia fue luz y triunfo
sobre la muerte,
y si sobre ella, sobre el hambre
y la violencia (¡ALEGREMONOS!)
Te entregaste hasta las últimas consecuencias,
¡Gracias, Señor!
Por esto hacemos fiesta
y traemos unos bollos de pan
y unos tragos de vino.

Celebramos, porque tu salvación y tu presencia
están en medio nuestro. . .
Y ahora ponemos la mesa,
y en medio de la alegría pensamos en ti. . . en tus palabras. . .
. . . vino: vida plena para el hombre
. . . pan: alimento que llena el estómago
vino y pan, pan y vino, entrega tuya,
vida y sacrificio.
Y los comemos, participamos de ellos. . .
hasta que tú vengas.
Participamos de tu vida y de de tu
sacrificio para darla.
Y sacrificio es sacrificio.
¡Pero celebremos!

Que su presencia y salvación están
en medio nuestro
. . . hasta que él venga.
Y todos unidos alrededor de la mesa hacemos un cuerpo
un cuerpo que tiene que trabajar duro,
porque hay tantos niños hambrientos
y enfermos
que necesitan vida plena;
y tantos hombres sin empleo
y tantas madres con su esposo muerto,
y seres que matan, rápido o lento, por defender un falso derecho
y dicen que lo que es de todo es de ellos.
Ellos dan muerte,
pero tú dices que nosotros tenemos que dar vida
porque somos tu cuerpo.

Por eso, hermano, vamos juntos a la mesa,
que yo com-partiré mi bollo contigo, y tú,
tu trago de vino, y
así como partimos y brindamos,
brindemos nuestras vidas
a nuestros hermanos pobres y oprimidos. . .
. . . como Cristo.

Y todos juntos, en comunidad unidos,
tomados de la mano, formemos un círculo
y alrededor de la mesa, como un cuerpo
elevemos una oración de alegría
esperanza y compromiso. . .
hasta que él venga. . .

De una intensa experiencia exegética con el pasaje de la Santa Cena en 1 Corintios 11, brotaron estas expresiones poéticas. Dos estudiantes, que cursaban a la sazón su segundo año en el SBL, plasmaron su investigación exegética en estas exposiciones artísticas.

Vida y Pensamiento. Vol. 5, No. 2, 1985.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Reseñas bibliográficas

Hugo Zorilla C., *LA FIESTA DE LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS: RELECTURA DE JUAN 7.1 – 10.21* San José: Ediciones Sebila, 1981, 318 pp.

En su jugoso comentario de más de 1.500 páginas sobre el Cuarto Evangelio, Rudolf Schnacknburg concluyó en 1979: "El gran teólogo, al que llamamos Juan, ha puesto unos acentos inequívocos y precisos que hacen pasar a un segundo término todo lo que nosotros consideramos hoy importante. Muchos echan de menos en él un compromiso social y sociológico, que tanto nos preocupa en la situación mundial de nuestro tiempo" (III, p. 486). La disertación de Zorrilla desmiente tal afirmación; junto con muchos otros exegetas de América Latina, Zorilla ha descubierto técnicas y sobre todo motivaciones que abren el texto del Nuevo Testamento. El Evangelio de Juan sí demuestra en grado admirable el "compromiso social y sociológico" que buscaba Schnackenburg; sólo hay que saberlo extraer. Miranda nos dio una pista con su *El ser y el mesías* (1973); y Mateos y Barreto, en *El evangelio de Juan* (1979) y *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan* (1980), aplicaron estas y otras intuiciones a todo el Evangelio con gran efecto. El presente comentario se concentra en los cuatro capítulos que describen la fiesta de las enramadas (o los tabernáculos) y muestra con abundantes pruebas que la escuela juánica –siguiendo a Jesús, al origen de todo– tenía una fuerte conciencia de abogar por los pobres, por la liberación de los marginados.

Tres rasgos distinguen esta obra del grueso de los comentarios: 1) su investigación aleccionadora del aspecto samaritano de la escuela juánica; 2) su discernimiento de un hilo conductor en esta sección: la fiesta de las enramadas como parangón de libertad, justicia y abundancia; y 3) su uso de técnicas estructuralistas para desentrañar el sentido del texto. Veamos unos detalles del primer rasgo como botón de muestra. Zorrilla distingue cuatro etapas en la redacción del Evangelio, cada una de las cuales deja su impronta en el texto final. La más llamativa es la segunda, entre los años 30 y 60, en la cual ingresan a la comunidad juánica samaritanos y judíos tanto de la diáspora como de Jerusalén. Esta influencia samaritana, reflejo del interés que Jesús mostró por el pueblo de Samaria, causa que la comunidad juánica sea expulsada de Jerusalén y se aglutine bajo la tutela del discípulo amado. La teología samaritana influye en algunos respectos del Cuarto Evangelio, pero lo que importa es la experiencia de sufrir el oprobio; la comunidad juánica entiende existencialmente lo que es ser rechazado y ridiculizado por "los judíos". ¿Cómo afirmar, entonces, que el

evangelista Juan hable sólo de relaciones verticales y espirituales? Más bien, es muy concreta su identificación con los que sufren injustamente a manos de los jerarcas religiosos, y por tanto cuando Juan habla de aparentes generalidades como "tinieblas" e "hijos del diablo", los referentes originarios tienen para él nombres y apellidos. Nos invita a desenmascarar hoy a los que detentan el poder en forma tiránica.

A la larga, según esta periodización de la comunidad juánica, se adhiere la escuela en torno a Juan a la gran corriente del cristianismo gentílico, y el evangelista reclama unidad y amor entre los hermanos. Además insiste que Jesús el Cristo es el Hijo de Dios venido en forma humana, y que con él se ha iniciado ya el *ésjaton*. Es decir, desde ya la vida y el juicio están presentes para todos los seres humanos. "La teología juánica invierte el orden (mundano) al colocar los poderosos abajo, y arriba a todos los hombres que creen que Jesús es el Hijo de Dios, y creyendo sean agentes de vida y bondad a todos los pequeños del mundo" (p. 252). Esta "fidelidad en el discipulado" es lo que salva al Evangelio de Juan de ser un documento gnóstico más, una elucubración teórica y evasiva. ¡Ojalá que muchas de las congregaciones evangélicas que hoy anuncian un mensaje neo-gnóstico y ultramundano pudieran aprender a los pies de Zorilla cuán práctico y comprometedor es este Evangelio!

Ricardo Foulkes B. Profesor, SBL

PROGRAMAS DE ESTUDIO
Seminario Bíblico Latinoamericano
Apartado 901-1000, San José, Costa Rica
Tels.: 33-3830 ó 22-7555

Bachillerato en teología

Enfasis: Bíblico-teológico y pastoral
Requisito académico previo: Conclusión de estudios de secundaria (bachillerato)
Duración: Cuatro años (o menos, si ha cursado estudios universitarios).
El nivel académico es similar a las carreras universitarias. El programa está compuesto con cursos de Biblia, teología (diferentes corrientes), historia, sociología, y los aspectos prácticos de la tarea pastoral. Antes de iniciar su último año de estudios el candidato realiza un semestre de trabajo en su iglesia.

Licenciatura en teología

Areas de especialización: Biblia y teología, o ministerio pastoral.
Requisito académico previo: Bachillerato en teología o equivalente.
Duración: Dos años.
En la especialización bíblico-teológica, el programa culmina con la exposición de una tesis de grado. En el área pastoral, el candidato tiene la opción de sustituir la tesis por la aprobación de cuatro seminarios más un examen comprensivo.

Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS)

Grados que se ofrecen: Diploma, Bachillerato y Licenciatura en teología.
Requisito académico: Para Diploma y Bachillerato, conclusión de estudios secundarios. Para Licenciatura, tener el bachillerato en teología.
Duración: La determina el estudiante. En forma individualizada, el candidato completa 10 módulos de estudio para el diploma, 32 para el B.T., y 12 para la L.T.

Sin desplazarse de su propia ciudad, el estudiante integra su praxis eclesial y comunitaria en su programa de preparación teológica. Diversifica su programa al incluir también otras modalidades tradicionales y no-tradicionales de educación. En varias ciudades de América Latina hay centros de estudio de PRODIADIS.

Programas para las iglesias en Costa Rica

Programa de capacitación básica
Para líderes de las iglesias y pastores.
Areas de estudio: Biblia, temas teológicos, obra pastoral.
Requisito académico: No hay.
Es un programa nocturno de cursos intensivos, de corta duración.

Diploma en teología

Programa de actualización en Biblia y teología.
Para egresados de instituciones teológicas, similares institutos denominaciones o centros bíblicos.
Propósito: Proveer la oportunidad para que actualicen sus conocimientos teológicos y pastorales.
Los cursos se planean conforme a las necesidades e intereses de los participantes.

Requisito general de todos los programas del SBL: Fe en Jesucristo y participación activa en una iglesia.

Historia y actualidad

El Seminario Bíblico Latinoamericano fue fundado en 1923 gracias a los esfuerzos evangelizadores y educativos del Dr. Enrique Strachan y su señora, en la búsqueda de métodos creativos para mejorar la capacitación de obreros para el pastorado y la evangelización. Los fundadores marcaron el rumbo de la institución con el lema: "Por Cristo y la América Latina".
El SBL es una institución evangélica interdenominacional e internacional, que busca ser fiel a su fundamento en la palabra de Dios y su compromiso con el evangelio del Señor Jesucristo, en medio de las profundas crisis y esperanzas de la sociedad latinoamericana.
El SBL es miembro fundador de la Asociación de Instituciones de Educación Teológica (ALIET). Es también Institución Anexa a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica. El Seminario está fielmente comprometido con las iglesias de Jesucristo en América Latina, y requiere el mismo compromiso de sus profesores y estudiantes.

SEBILA

Publicaciones
Seminario Bíblico Latinoamericano
Apdo. 901 1000 San José, Costa Rica

Novedades

POR LAS SENDAS DEL MUNDO
CAMINANDO HACIA EL REINO
Dr. Julio de Santa Ana

Nuevas orientaciones y nuevos modelos bíblicos para la pastoral protestante en América Latina, de cara a nuestra realidad histórica. 127 pp.

$ 3.50 ₡150.00

EL DIOS DE LOS POBRES
Dr. Victorio Araya

Un examen sistemático y una valoración teológica de los escritos de Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino. 244 pp.

$ 4.90 ₡150.00

Iglesia y Teología

LECTURA TEOLOGICA DEL TIEMPO LATINOAMERICANO
Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson
Varios colaboradores

Temas que van desde la exégesis y la teología bíblica hasta la pastoral, la educación teológica y la historia de la iglesia. 244 pp.

$1.75 ₡87.50

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
José Míguez Bonino, Carmelo Alvarez, Roberto Craig

Tres ensayos socio-históricos que dan perspectiva a la búsqueda de alternativas liberadoras en el protestantismo latinoamericano hoy. 91 pp.

$2.20 ₡95.00

COMUNIDAD DE MUJERES Y HOMBRES EN LA IGLESIA: ENCUENTRO LATINOAMERICANO
15-18 de marzo de 1981

Incluye el documento elaborado en el encuentro, junto con ponencias de carácter bíblico-teológico y sociológico, sobre la coparticipación de mujeres y hombres en la iglesia. 95 pp.

$2.00 ₡100.00

Estudios bíblicos

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Lic. Elsa Tamez

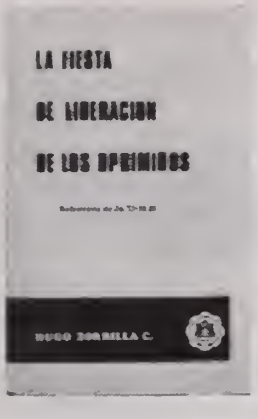
Obra de investigación del A.T.,., que ha sido traducida a varios idiomas. Fundamental para hacer teología en América Latina. 125 pp.

$2.20 ₡95.00

EL LIBRO DE JOB
Jorge Pixley

El contexto social del libro, su teología, su estructura y una clara exposición del texto párrafo por párrafo. 233 pp.

$2.20 ₡110.00

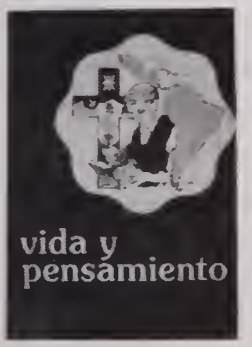


LA FIESTA DE LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS: Relectura de Juan 7:1–10:21
Hugo Zorrilla

Obra de erudición que propone que la fiesta de las enramadas forma el trasfondo socio-religioso de esta sección del Evangelio. Análisis crítico-literario y teológico del texto sobre esta base. 318 pp.

$2.20 ₡110.00

REVISTA VIDA Y PENSAMIENTO



Vol. 2, Números 1 y 2: artículos que ejemplifican el encuentro de la exégesis y la teología con la realidad social y la praxis pastoral.
Número especial, 1982: Misión y evangelización con contribuciones de Africa, India y la China Popular, junto con un estudio del rol de la educación teológica por extensión en el desarrollo de las iglesias del tercer mundo.

$1.25 ₡62.50

Vol. 3, número doble (1983, publicado en 1984): Especialistas en todas las áreas del pensamiento teológico ofrecen estudios arraigados en el compromiso de la fe.

$4.00 ₡200.00

Vol. 4, número doble (1984, publicado en 1985): Artículos que muestran el eje común hermenéutica bíblica y pastoral comprometida con los pobres

$4.00 ₡200.00

NOTA:
Hay descuento del 10% en pedidos personales de 10 libros (de una variedad de títulos) o más. Para librerías e instituciones hay descuento del 25% en pedidos de 10 ejemplares o más de un mismo título.

Materiales de PRODIADIS:
Hay descuento de 10% para instituciones educativas en pedidos de 25 ejemplares o más.

Programa Diversificado a Distancia
PRODIADIS

Materiales para la educación teológica a distancia

El programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano edita una serie de módulos de estudio dirigidos a los estudiantes del programa. La dirección de PRODIADIS pone estos materiales también a la disposición de otras personas e instituciones que deseen tenerlos, sin que estén relacionadas académicamente con el Seminario.

Biblia

Antiguo Testamento I, II, III. La Verne Rutschman . . . . . $ 5.00 c/u
Nuevo Testamento I. Ricardo Foulkes. . . . . 5.00 c/u
Estudios en el evangelio de Juan. Hugo Zorrilla . . . . . 5.00 c/u
Salmos de liberación y reconstrucción (Nivel Licenciatura) Tomas Hanks. . . . . 6.00 c/u
La hermenéutica bíblica desde la óptica liberadora. Victorio Araya . . . . . 6.00 c/u
Estudios en I Pedro. Hugo Zorrilla . . . . . 5.00 c/u
Estudio e interpretación de la Biblia. Hugo Zorrilla . . . . . 5.00 c/u
El griego del Nuevo Testamento: texto programado (3 tomos). Irene W. de Foulkes 20.00 c/u

Teología

Introducción a la teología. Pablo Leggett . . . . . 5.00 c/u
Cristianismo y cultura. Pablo Leggett . . . . . 5.00 c/u
Teología latinoamericana. Victorio Araya . . . . . 5.00 c/u
Anabautismo radical y teología latinoamericana. La Verne Rutschman . . . . . 5.00 c/u

Materias instrumentales

Castellano. Plutarco Bonilla. . . . . 5.00 c/u
Las ciencias sociales en el quehacer pastoral (2 tomos). Adolfo Ruiz . . . . . 10.00 c/u
Técnicas e investigación bibliográfica. Luis Segreda y Victorio Araya. . . . . 5.00 c/u

Obra pastoral

Administración pastoral. Kenneth Mulholland y Rubén Lores . . . . . 5.00 c/u
Culto cristiano. Alvin Schutmaat . . . . . 5.00 c/u
Historia y filosofía de la educación cristiana. Saúl Trinidad y Julia Campos . . . . . 5.00 c/u
Introducción a la comunicación. Orlando E. Costas . . . . . 5.00 c/u
La pastoral y el alcoholismo. Alan Hamilton. . . . . 5.00 c/u
Pastoral de la mujer (2 tomos). Irene W. de Foulkes y Elsa Tamez. . . . . 10.00 c/u
Traducción bíblica y comunicación popular (Nivel Licenciatura) Irene de Foulkes. 5.00 c/u
Guía de proyectos de Acción/Reflexión. Rubén Lores, editor . . . . . 5.00 c/u

Enviar a: **Publicaciones**
SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
APDO. 901 • 1000 - SAN JOSE, COSTA RICA

Recibido: _____
Enviado: _____

HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones:

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita.
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Calcule el costo del porte aéreo según la cantidad.

4. Calcule el costo del porte aéreo según la tabla que aparece en la lista de publicaciones.
5. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares y a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.
   NO se aceptan giros postales. No se envían materiales a crédito.

TITULO Y AUTOR	PRECIO UNIDAD	CANTIDAD	PRECIO TOTAL
		SUB-TOTAL	$
		(MENOS DESCUENTO SI SE APLICA; V. LISTAS DE PUBLICACIONES)	$
		SUB-TOTAL	$
		MAS PORTE AEREO POR UN TOTAL DE _____ LIBROS	$
		CANTIDAD TOTAL QUE ENVIA	$

Su nombre: _____ Fecha: _____

Dirección para el envío del pedido: _____

_____

Observaciones: _____

_____

_____

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares).

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

OFERTA DE CANJE

Ofrecemos en canje por **Vida y Pensamiento**:

Nombre de la revista: _____

Institución que la publica: _____

Dirección postal: _____ Ciudad: _____ País: _____

Periodicidad: mensual, bimensual, trimestral, semestral.

Nombre del encargado administrativo: _____

Observaciones: _____

_____

_____

Impreso en Jiménez & Tanzi, Ltda

Indice

Pág.

PRESENTACION 1

ARTICULOS

Lectura de la Biblia en clave liberadora. Victorio Araya Guillén 3

La contribución de los cristianos al proceso de humanización. Rubén Lores 12

La Iglesia como institución humana. Rubén Lores 20

El valor de la historia en la vida de la iglesia. Arturo Piedra S 23

Entender el currículum: punto de partida para una transformación de la educación cristiana. Fernando Cascante 35

La justicia y la paz desde la perspectiva del reino. Andrés Opazo. 42

POESIA

Somos su cuerpo y su sangre para la comunión. Russe Trinidad 47

Para la Santa Cena y la cena comunitaria. Alberto Rojas 48

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Hugo Zorilla. La fiesta de liberación de los oprimidos:

Relectura de Jn. 7.1 — 10.21. *(Ricardo Foulkes R.)* 50

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9613

FOR LIBRARY USE ONLY.